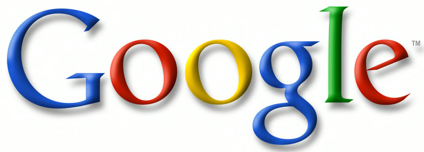
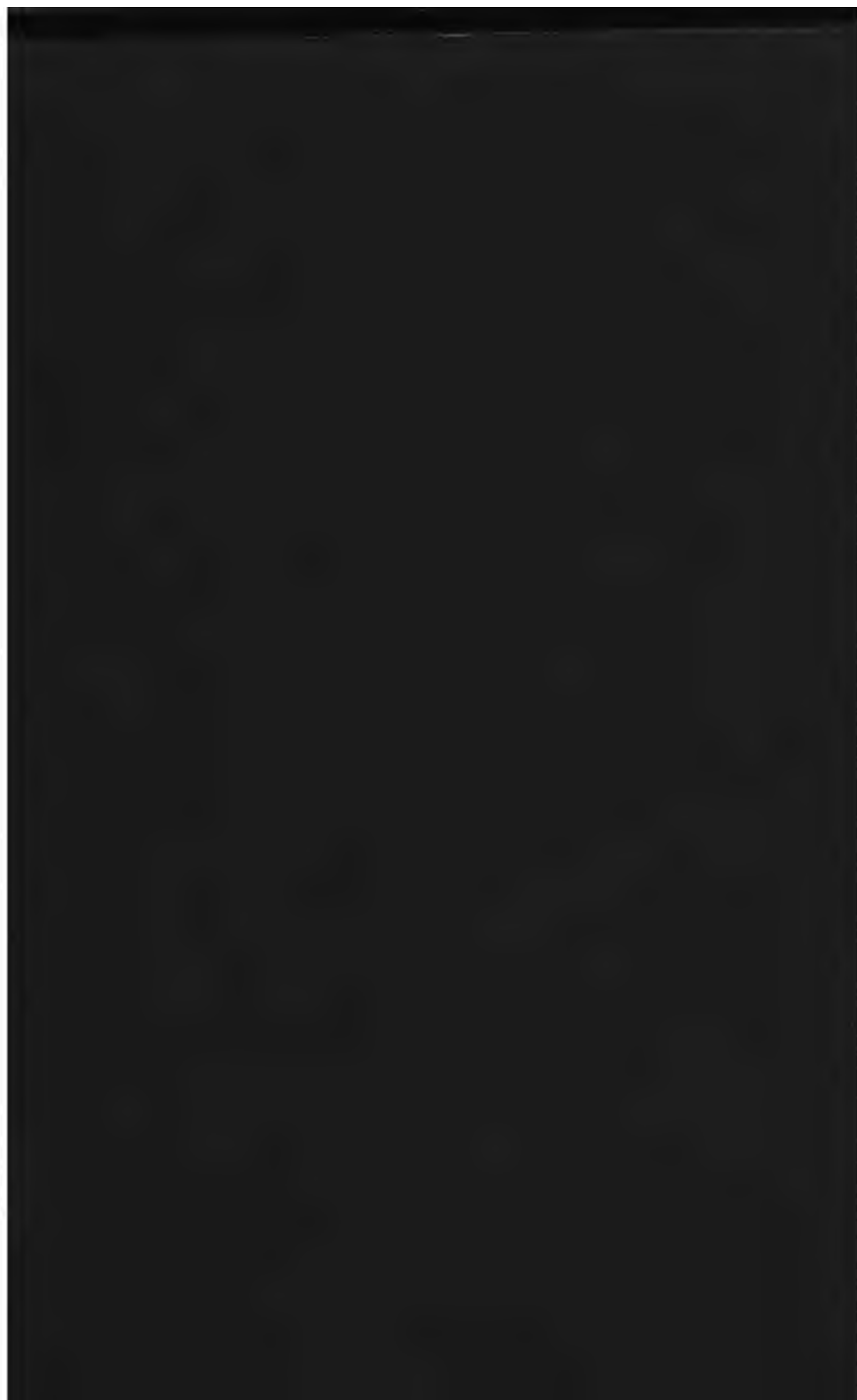





ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE



HET WERELDRAADSEL

HET WERELDRAADSEL

HET WERELDRAADSEL

WIJSGEERIGE VERHANDELINGEN

VAN

G. J. P. J. BOLLAND,

hoogleeraar aan 's Rijks universiteit te Leiden.



Βλέπομεν δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι.

I Kor. 13 : 12.

LEIDEN
A. H. ADRIANI
1896

D. L. H.

De verhandelingen, welke op de volgende bladzijden den geletterden landgenoot ter gezamenlijke overweging worden voorgelegd, zijn voor het meerendeel niet nieuw meer, en allen zijn zij opgesteld vóór des schrijvers aanvaarding van het hoogleeraarsambt in de wijsbegeerte aan 's Rijks universiteit te Leiden; niet wetende of mijne tegenwoordige ambtelijke studiën mij wel spoedig weder tijd zullen laten voor het opstellen van wijsgeerige betoogen ten bate van het algemeen, (1) *laat ik de oude al vast verzameld en herzien op nieuw verschijnen, bij wijze van voorloopige afrekening met het verleden.*

Buitengesloten heb ik mijne beide philosophische eerstelingen, die men desverkiezende zoude kunnen vinden in den 47ste jaargang van het Natuurkundig tijdschrift voor Nederlandsch Indië (1887). *De eene ervan, waarin ik onder het opschrift „Schijn en Wezen" al gemeene beschouwingen over de begrippen stof en kracht had medegedeeld, beslaat in genoemd tijdschrift* 244 *bladzijden druks, en liet zich reeds alleen daarom bij deze gelegenheid bezwaarlijk mede uitgeven; het geschrift liet zich niet in het verband der andere verhandelingen voegen, en is ook voor mijn huidig besef noch rijp noch actueel genoeg meer. De andere eersteling, eene dubbele voordracht over „Voorzienigheid en Natuurwet", over de oude vraag, met andere woorden, of de Natuur naar doeleinden werkt, was eveneens in vergelijking met de nieuwste betrokkene litteratuur te ver ten achter geraakt, en konde buitendien naast de in het Duitsch gestelde verhandeling over „de Levensverschijnselen" gevoeglijk gemist. Ook de stukken, welke ik hier op nieuw het licht doe zien, zijn niet in allen deele zoo gesteld als ik ze nu zoude schrijven; om iets te noemen, zoude tegenwoordig tegenover naturalisten eene eenigszins andere houding moeten aangenomen, dan in dit boek hier en daar het geval nog is, doch ik heb gemeend dat ik, van eene geringe verbetering hier en daar en van een weinigjen stilistische kuisching afgezien, de opstellen tezamen af moest laten drukken, zooals ze bij het stellen zijn gedacht. Men*

(1) *Nostra quae erat philosophia facta philologia est. (Cfr. Seneca, ep. 108.)*

—

heeft hier nu in samenhang voor oogen wat ik op wijsgeerig gebied vóór de aanvaarding van mijn huidig ambt geschreven heb.

Dat elk der stukken voor zich genomen oorspronkelijk als zelfstandig vertoog is bedoeld geweest, blijkt allicht eene omstandigheid, die in het oog des lezers aan het boek geen kwaad zal doen. Mijn streven geldt niet den engen kring van philosophische vakgeleerden, maar den ontwikkelden en geletterden landgenoot zonder uitzondering, en wie niet aan algemeen beschouwelijke lectuur doorloopend doet, bevindt bij inzage van een eenigermate omvangrijk wijsgeerig werk gewoonlijk, dat de lezing ervan in zijn geheel meer geestesinspanning vereischt, dan hij er althans in samenhang aan kan besteden In dezen bundel wijsgeerige verhandelingen nu heeft men aan elk stuk een afzonderlijk en afgerond geheel, dat buiten verband met de overige kan doorgezien en overwogen, al zal het, hoop ik, toch ook blijken, dat in de met grootere letter weergegevene betoogen stelselmatig verband valt te erkennen naar de volgorde waarin zij hier zijn afgedrukt.

Tot de onderwerpen, die ik zelf nu verder zoude wenschen uit te werken, behooren de verhouding tusschen het bijzondere en het algemeene, het begrip mogelijkheid, de vraag naar vrijheid of onvrijheid van den wil, en andere; wanneer ik daaraan toe zal komen, staat te bezien. Voorloopig vlei ik mij met de hoop, dat de landgenoot, die voor de eerste maal met de hier verzamelde uitkomsten mijner studiën kennis maakt, het boek niet uit de hand zal leggen zonder de stille bekentenis dat hij er voor zijne verstandsverheldering iets aan heeft gehad, en zelfs waar men gedeelten als de inleidende gesprekken en het opstel over de lichamelijke verschijnselen voor zich zelven niet meer noodig meent te hebben, of ook met elders in het boek ontvouwde gedachten weder geenen vrede heeft, zal ik mij voor mijne moeite beloond achten, zoo men toegeeft, dat mijne uiteenzettingen tezamen genomen eene niet onnutte toegift bij eigen afzonderlijke vakstudie, maar opwekking tot ruimer zelfstandig denken zijn geweest.

Leiden, November 1896.

G. J. P. J. BOLLAND.

TWEE GESPREKKEN.

I.

Hylas. Wat hoor ik, Kriton? Zijt ge tegenwoordig in wijsgeerige droomerijen verdwaald geraakt en op weg uw gezond verstand te verliezen? Men zegt dat ge de bodemlooze bespiegelingen der Duitschers gaat napraten, en uw mond tegenwoordig vol hebt van benamingen, waaraan het gezond verstand geen redelijke beteekenis vermag te hechten.

Kriton. Droomerijen? Bodemlooze bespiegelingen? Wat bedoelt ge? Meent ge daarmee de afgetrokken redeneeringen en algemeene stellingen, waarin men zich boven den beganen grond der rechtstreeksche ervaring tracht te verheffen, en waarin de Duitschers wat verder vermogen te gaan dan in het algemeen met de overige beschaafde volken het geval is? Wel beste, dan zijn wij allen droomers in verschillenden graad, en zijn de redelooze dieren de eenige ware practici.

Hylas. Nu ja, ge weet wel wat ik bedoel Ik heb niets tegen afgetrokken redeneeringen die op de ondervinding gegrond zijn. Maar ge beweert, hoor ik, dat de heele wereld om ons heen niets dan verbeelding is; en sophisterijen, waarin men de stof en de buitenwereld wil wegredeneeren, ben ik zoo vrij voor ijdele droomerijen en hersenschimmige bespiegelingen te houden.

Kriton. Ge smaalt op wat ge niet kent. Een weinig methodisch nadenken zou u zelf ook brengen tot stellingen als die welke ge thans voor droomerijen en hersenschimmen uitmaakt. Hebt ge den tijd?

Hylas. Tijd genoeg voor een praatje. Maar college in de philosophie begeer ik niet.

Kriton. Nu, zoo'n vaart zal het niet loopen. We zullen onze gevolgtrekkingen alleen aan datgene vastknoopen, wat u zelf volledig bekend is.

Hylas. Ga uw gang. Als het maar niet te lang duurt, en ge me met uw goocheltermen geen te harde noten te kraken geeft.

Kriton. Begin dan eens met uw oogen dicht te doen. — Goed, wat ziet ge nu?

Hylas. Wel, wat zou ik zien? Niets natuurlijk.

Kriton. Maar kunt ge niet iets zien als ge wilt?

Hylas. Hoe meent ge? Ik kan natuurlijk wel iets zien in mijn verbeelding, wanneer ik mij de eene of andere zaak voor den geest haal.

Kriton. Dat bedoel ik. Ge hebt dan om zoo te zeggen een beeld van dien persoon of dat voorwerp voor u, niet waar? Ge maakt er u dan een voorstelling van. Zoo kunt gij u zelfs een voorstelling maken van een persoon of voorwerp dat ge nooit hebt waargenomen, en dit kunt gij ook met open oogen. Zulke voorstellingen hangen van onzen bewusten wil af, en heeten daarom willekeurig. Hoe meent ge dat zij ontstaan?

Hylas. Ik zou zeggen, altijd door reproductie van iets wat ik bereids waargenomen had.

Kriton. Zeker. Willekeurige voorstellingen zijn altijd in den een of anderen zin reproductief. Maar hebben de oogen en de gezichtszenuwen er rechtstreeks iets mede te maken?

Hylas. Ik vind van neen; het heet immers ook algemeen, dat die voorstellingen in of door de hersenen ontstaan.

Kriton. Dat het vermogen, hetwelk onder omstandigheden als brein of hersenen zicht- en tastbaar voor ons wordt, met dergelijke voorstellingen iets te maken moet hebben, houd ik er ook voor. Waar we bij operatie gebrekkig gevormde hersenen zouden zien, hebben we weinig grond om aan het ontstaan van voortreffelijke voorstellingen te gelooven. Maar hebt ge wel eens hallucinaties gehad?

Hylas. Hallucinaties? Jawel. Jaren geleden heb ik in een ijlende koorts allerlei dingen gezien, waarvan ik er mij enkele nu nog heel duidelijk herinner, en waarvan ik de zekerheid heb dat het zinsbegoochelingen waren.

Kriton. Ik voor mij zou een hallucinatie eer een verstands- dan een zinsbegoocheling noemen, maar dat zullen wij daar laten. Waren die voorstellingen naar uw meening ook willekeurig?

Hylas. Ze schenen me toe, niet willekeurig te zijn. Maar wie zal zeggen dat ik ze niet wilde zonder het te weten? Misschien liepen er wel sommige voor mij begeerlijke voorstellingen onder door, die het uitvloeisel waren van een althans gedeeltelijk willekeurigen maar onbewusten gedachtengang.

Kriton. Ge zijt op den goeden weg, en nader bij de juiste opvatting der waarneming dan ge zelf weet. Hoe stelt gij u het ontstaan van die hallucinaties voor?

Hylas. In aanmerking genomen dat ons brein het middelpunt van ons zenuwstelsel is, moeten ze natuurlijk in mijn hersenen ontstaan zijn. Maar zou het niettemin niet kunnen, dat de werkelijke personen en voorwerpen, die ik om me heen had, zich in mijn zieke hersenen vervormden op een overeenkomstige wijze, als wanneer men door het staren op een bepaald voorwerp in het eind soms iets heel anders ziet dan dat voorwerp zelf, en men eerst een paar maal met zijn oogen moet knippen, om het ware beeld terug te krijgen? En evenals men in het halfdonker soms heel eenvoudige zaken voor gedrochten en wangestalten aanziet?

Kriton. Ja juist, het hangt evenzeer af van de reageerwijze van ons organisme als van de aandoeningen der op ons werkende buitenwereld, of wij in een gegeven geval zus of zoo zullen waarnemen. Maar nu vraag ik, wat ligt hierin opgesloten betreffende de werkzaamheid onzer hersenen bij de waarneming in het algemeen?

Hylas. Wat er in opgesloten ligt? Wel, wat zou er anders in opgesloten liggen dan ik al gezegd heb? Als de hersenen ziek zijn, kunnen zij ons soms heel andere waarnemingen leveren dan wanneer ze gezond zijn, ook al is het beeld, dat wij van onze omgeving in de oogen krijgen, hetzelfde.

Kriton. Zoo, ziet gij voor u geen verdere gevolgtrekkingen? Ik vind dat uit hetgeen gij gezegd hebt nog heel wat meer volgt. Neemt ge hier wel bezien niet aan dat de hersenen, gezond of

ziek, naar aanleiding van de beeldjes op onze netvliezen een voorstelling of waarneming *maken?*

Hylas. Nu ja, dat is te zeggen: de hersenen komen er natuurlijk als centraal gewaarwordingsorgaan aan te pas. Maar de voorstellingen van gezonde hersenen komen dan overeen met de werkelijkheid, wat niet altijd het geval is als de hersenen ziek zijn.

Kriton. Het is eigenaardig. Men heeft altijd den mond vol over het bodemlooze van wijsgeerige bespiegelingen, terwijl het juist het zocgenoemd gezond verstand van den alledaagschen mensch is, dat zich volkomen bevredigd voelt met onbewezen en dus grondelooze onderstellingen.

Hylas. Verklaar u nader.

Kriton. Wel, beseft ge dan zelf niet dat die „overeenkomst" van de voorstellingen van gezonde hersenen met de zakelijke buitenwereld een geheel onbewezen onderstelling is? Enfin, als we nog een kwartier gepraat hebben zult ook gij beweren, dat uw waarneemsels in geen enkel geval met de werkelijkheid kunnen overeenkomen, al zijn uw hersenen nog zoo gezond.

Hylas. Daar hebben wij het. Hij is goed, dat moet ik zeggen. En dit terwijl iedereen weet, dat zich op het netvlies een beeldje vormt van het voorwerp buiten het oog. En een beeldje dat op dezelfde wijze ontstaat als in een camera obscura. Ik zeg maar, als nu de eigenaar van een gegeven oog een waarneming krijgt geheel strookende met het beeldje op zijn netvlies, is dan niet die voorstelling of waarneming in overeenstemming met het voorwerp buiten hem?

Kriton. Sta me toe, uw camera als uitgangspunt onzer verdere gedachtenwisseling te nemen. Is er geen verschil tusschen de beeldjes in uw beide camerae obscurae en de zaken buiten u?

Hylas. Nu ja; het beeld is natuurlijk kleiner en plat, terwijl het ding zelf drie afmetingen heeft.

Kriton. Juist. En nu het verschil tusschen het beeldje op uw netvlies en datgene wat ge bij slot van rekening waarneemt?

Hylas. Hetzelfde. Retinabeeldjes hebben maar twee afmetingen, terwijl de aanschouwsels die wij krijgen er drie hebben.

Kriton. Ge zult wel weten, dat wij nog heel wat meer onderscheid

zouden kunnen opgeven, en men van afmetingen bij de aandoeningen der zenuwuiteinden in het netvlies eigenlijk in het geheel nog niet spreken kan. Maar dat nu daargelaten: hoe komt gij er nu toe om in allen gevalle die derde afmeting aan het beeldje toe te voegen en er zoodoende de voorstelling van een lichaam van te maken?

Hylas. Wel, omdat het lichaam zelf ook drie afmetingen heeft.

Kriton. Altijd hetzelfde liedje. Ik vraag u hoe weet ge dat? Toch niet door de aandoeningen uwer oogen? Gij erkent zelf dat die u slechts vlakke beeldjes kunnen verschaffen.

Hylas. Zeg, gij zelf hebt u toch ook wel eens den stereoskoop laten uitleggen? Maar buitendien weet ik het immers rechtstreeks door mijn tastgewaarwordingen.

Kriton. Dien stereoskoop zou ik er maar buiten laten. Hij bewijst juist wat ik beweer, dat n.l. ons aanschouwingsvermogen een lichaam vermag te vormen waar in de werkelijkheid in het geheel geen lichaam voorhanden is. En wat betreft die tastgewaarwordingen, zoo valt ook hier op een rechtstreeksche en eigenlijke wáárneming van drie afmetingen buiten u verbazend veel af te dingen. Moeten niet juist mijn afzonderlijke gewaarwordingen van ondervonden weerstand in mijn bewustzijn tot voorstellingen van tridimensionale ondoordringbaarheid *verbonden* worden?

Hylas. Tut, tut.....

Kriton. Ik begrijp, dat wordt u een beetje te abstract. Wij zullen dus voorloopig maar blijven aannemen, dat mijn tastgewaarwordingen mij de drie afmetingen van zelfstandige lichamen buiten mij waarborgen. In allen gevalle is het dan toch duidelijk, juist uit het door u zelf aangehaalde voorbeeld van den stereoskoop, dat de werktuiglijke aandoeningen der gezichtswerktuigen slechts de vormlooze gegevens zijn waaruit wij onbewust de aanschouwde lichamen *maken.* Van onzen kant moet er dan tot het *zien* in allen gevalle iets bijkomen, dat niet in de zenuwaandoeningen als zoodanig vervat is, een werkzaamheid van den geest, — het centraal orgaan der hersenen zoo ge wilt, — een onbewuste verbinding, welke ik mij veroorlooven zal *psychische reactie en synthese* te noemen, en die uiteraard alle aanschouwsels als zoodanig tot *imaginaire* aanschouwsels maakt.

Hylas. Die Worte hör' ich wol, allein mir fehlt....

Kriton. Ge hebt gelijk. Ik ben daar voor mijn doel wat lang en allicht ook te technisch geweest. We spraken van een beeldje in de camera obscura en op het netvlies in het oog. Wat is dat beeldje eigenlijk? Hebt ge daar wel eens goed over nagedacht?

Hylas. Kijk me die heeren philosophen. Zou men niet zeggen dat men zijn eigen wetenschap eigenlijk nog van hen heeft te leeren? Het retinabeeld mijnheer, als ge de definitie wenscht te hooren, is het geheel van alle convergentiepunten der stralenbundels, die divergeerend van de verschillende punten des voorwerps uitgaan, en door de lens der camera obscura of door de brekende middenstoffen van het oog convergeerend gebroken worden.

Kriton. Ge hebt naar uw eigen zeggen een grooten afkeer van grondelooze stellingen, zoowel als van dikke woorden zonder zin. Maar vindt ge nu uw eigen natuurkundige omschrijving wel bijzonder handtastelijk en eenvoudig? Ik ongelukkige mijmeraar moet zeggen, dat ik vind dat de rechtstreeksche waarneming van zelfstandige lichamen der buitenwereld wel een beetje geheimzinnig wordt door al die divergeerende en convergeerende stralenbundels. Wat zijn dat eigenlijk, stralenbundels? En wat hebben ze te maken met de zaken zelf, die ge zegt er door waar te nemen? Is u het verband zoo duidelijk tusschen de „convergentiepunten" met hun afmetingloosheid en de onderstelde substantieel stereometrische vormen der zakelijke werkelijkheid?

Hylas. Hm, ge zegt daar zoo iets. Ik moet bekennen...

Kriton. Stil maar, we spreken elkaar nog nader. Hebt gij eenig denkbeeld hoe de vormen en kleuren van de dingen naar het netvliesbeeldje en van hier naar de waarnemende hersenen worden overgeplant?

Hylas. Ik stel me voor dat de aethertrillingen, die men immers veelal voor het wezen van het licht houdt, mee worden gedeeld aan de gezichtszenuwen, die ze dan verder in middelpuntzoekende richting voortplanten. Ten aanzien der kleuren nemen wij immers aan, dat ze zich in de werkelijkheid onderscheiden door de golflengte der aethertrillingen, en dat er drieërlei eindorganen in het netvlies zijn, die door trillingen van verschillende golflengte in

verschillenden graad geprikkeld worden, en zoodoende de voorstellingen der onderscheiden kleuren opwekken.

Kriton. Voortreffelijk uiteen gezet, althans volgens de alledaagsche en gangbare natuuropvatting der heeren naturalisten, die zich tevreden stellen met verklaringen welke geen verklaringen zijn, en, al smalende op de buitenissigheden der philosophen, zonder blikken of blozen met een stoffelijken en tegelijk hoogst bovenzinnelijken „aether" opereeren.

Hylas. De aetherhypothese, mijnheer, is tot het verklaren der gezichtsverschijnselen zeer dienstig gebleken.

Kriton. Dat wil zeggen, ge hebt er de eigenschappen uitgehaald die gij er zelf eerst hadt ingelegd. 't Is me wat moois, eene „bovenzinnelijke stof"! Maar dat daargelaten, vindt ge nu zelf niet dat uw buitenwereld bij nadere overweging wel wat op een nondescriptum gaat gelijken? Gij laat de kleuren volgen uit aethertrillingen, maar wat zijn die trillingen zelf voor u zonder kleuren? En wat wordt zoodoende voor uw voorstellingsvermogen het wezenlijke lichaam buiten u?

Hylas. Ja, het wordt zonder kleuren wel een beetje schimachtig.

Kriton. Wat ik u maar aan het verstand wil brengen is dit. Het subjectief karakter van smaak-, reuk- en gehooraandoeningen geeft ieder toe. Niemand met eenige kennis van de geluidsleer zal beweren dat de geluiden aan de dingen zitten; en als men nu gezichts- en tastaandoeningen anders opvat, door de reacties dier bijzondere zintuigen zooals wij dat noemen te hypostaseeren, dan noemt de philosoof dat een praktisch onvermijdelijke illusie. Alle zintuiglijke waarneming is in gelijke mate subjectief bepaald.

Hylas. Heeft het waargenomen lichaam dan niets wat er in de werkelijkheid aan beantwoordt?

Kriton. Dat zeg ik niet. Ik leg hier maar nadruk op de vraag, waar het licht en de kleuren *als zoodanig* bestaan, indien zooals ge zelf zegt de aanschouwing ervan wordt *opgewekt* ten gevolge van de mechanische aandoeningen der gezichtszenuwen.

Hylas. Ja, ik moet zeggen, hierop kan ik niet anders antwoorden, dan dat de kleuren als zoodanig eerst in ons hoofd ontstaan, want als de trillingen de gezichtszenuw bereiken, verschillen zij alleen

in golflengte. Maar dit strijdt met de gewone opvatting, want men kent immers de kleuren aan de voorwerpen zelf toe.

Kriton. Wel neen beste, men heeft hierin juist gelijk, als men er maar bij bedenkt, dat wat ik een voorwerp noem, in zijn geheel niets is dan een zielebeeld, een teeken of symbool, dat ik mij zelf in onbewusten aanleg heb gemaakt naar aanleiding van de aandoeningen die mijn oogzenuwen ondergingen. Want niet alleen de derde afmeting en de kleur ontstaan eerst door „psychische reactie," maar dit is het geval met het heele voorwerp.

Hylas. Oho! Daar gaat hij weer de heele buitenwereld wegcijferen.

Kriton. Wegcijferen? Ik weet niet wat gij wegcijferen noemt. En cijfert *gij* bij geval als natuurkundige nooit iets weg, wat in het alledaagsche leven van zelf schijnt te spreken? Wat mij betreft, zoo goed als gij houd ik mijn aanschouwsels en tastgewaarwordingen voor praktisch betrouwbare teekenen eener werkelijkheid buiten mijn geest.

Hylas. Nu ja, maar ge maakt de heele waarneming zelf tot een daad van verbeelding.

Kriton. De vraag is niet wat *ik* er van maak, maar wat de *redekunde* ons dwingt aan te nemen. Doch dat woord verbeelding schijnt uw exact gemoed dwars in den weg te zitten. Gij naturalisten zijt rare lui. Een ondersteldo hoop van doode uitwendigheden lijkt u aannemelijker dan een wereld van met elkaar in gemeenschap verkeerende geestelijke wezens.

Hylas. Wat bezadigd mensch zou zich niet afgestooten voelen door de spookachtige wereld der heeren philosophen?

Kriton. Juist zoo. Op de antipathie moet ge het gooien: dat is wetenschappelijk en exact. Het ware beter dat de heeren wat meer acumen toonden in het maken der gevolgtrekkingen die uit hun eigen weten moeten voortvloeien. Ik vraag u: hoe komt gij aan uw beweerde kennis van een zelfstandige vormenwereld in een ruimte buiten uw geest? Meent ge bij geval dat de vorm zelfs van een netvliesbeeldje bewaard kan blijven, wanneer de zenuwtrillingen van de retina naar het brein worden voortgeplant?

Hylas. Neen, dat kunnen we natuurlijk niet aannemen.

Kriton. Zit er dan misschien iets achter het netvlies, dat de daarop ontstane beeldjes begluurt? Zoo iets als een „homunculus in homine?"

Hylas. Neen, dat is waar, dat zou gaan lijken op de repeteerende breuken.

Kriton Welnu, concludeer dan toch, en erken dat niet alleen de kleur, maar ook de vorm van het waargenomen voorwerp, het geheele voorwerp dus onzer waarneming, door zoo iets als een geestelijk vermogen in ons moet zijn *voortgebracht.* Alleen wat we zelf maken en in ons hebben, kan een voorwerp onzer waarneming zijn. Ziet ge kans mij duidelijk te maken hoe de hoedanigheden van een ondersteld zelfstandig lichaam op weg kunnen gaan naar onderscheiden organismen, om daar dan langs de zenuwen naar binnen te wandelen en bij slot van rekening in alle waarnemende wezens te gelijk de identische eigenschappen van het ding zelf te zijn? Als het u nu nog niet duidelijk is dat voorwerpen inhoud van voorstellingen zijn, dan geef ik het op. Me dunkt, dit moet ook gij nu wel inzien, dat er nimmer eenige objectieve qualiteit is, waarvan wij bij de waarneming zouden kunnen zeggen: ziedaar nu een hoedanigheid, die aan de zaak zelf kleeft, onafhankelijk van mijn eigen reacties.

Hylas. Neen, dat is waar; er komen in onze hersenen slechts trillingen, en hieruit stellen we, door hetgeen ge daareven psychische reactie en synthese genoemd hebt, onbewust een voorwerp samen van afwisselende grootte, kleur, afmeting enz. Want ik bedenk daar, dat de afmetingen der geziene voorwerpen voortdurend afwisselen, en dus nooit de absolute of ware zijn. Zien wij echter een zaak niet in haar ware grootte, dan kan het feitelijke geziene niet dan een soort van zielebeeld wezen Alleen begrijp ik nog niet, waarom dan toch het beeldje op het netvlies in vorm en kleur overeenkomst vertoont met het aldus geschapen voorwerp.

Kriton. Kom nu, meent ge dan dat het zoogenoemde beeldje op mijn netvlies voor u iets anders is dan wederom de subjectieve waarnemingswijze van mijn ontvankelijkheid voor gezichtsaandoeningen? Gesteld dat gij iets in mijn oog ziet, ontstaat dan niet

bij u de vóórstelling van een beeldje op volkomen dezelfde wijze als de voorstelling van een voorwerp? Volgens uw eigen theorie komen de lichtstralen, na op mijn netvlies teruggekaatst te zijn, in uw oog terecht, en prikkelen daar uw gezichtszenuwen zoodanig, dat gij zelf door psychische reactie het bedoelde retinabeeldje voortbrengt en objectiveert. Maar wat praat ik nog langer van oogzenuwen en netvliezen en lichtstralen, alsof dat allemaal „dingen" waren: al die woorden zelf duiden alleen aan, de wijze waarop het ontstaan zelf der gezichtswaarnemingen op zijn beurt voorstelling voor ons wordt. Even goed als andere voorwerpen hebben dergelijke verschijnselen en begrippen geen andere dan zinnebeeldige waarde.

Hylas. Hou maar op, het gaat me duizelen. Concedo: onze heele waarnemingswereld is dus eigenlijk een visionair verschijnsel in onzen geest, misschien geheel ongelijkvormig met de werkelijkheid zelf, het uitvloeisel eener geestelijke en uit ons zelf komende daad, dat in de aandoeningen van zintuigen zijn onderstelde aanleidende oorzaak, maar nooit de toereikende verklaring zijner wording kan vinden. De heele aanschouwde Natuur dus niets dan een reusachtig symbool!

Kriton. Uitstekend. Ge zijt waar ik u wou hebben, en hadt de uitkomst van ons gesprek niet beter kunnen formuleeren. *Alles Vergängliche ist nur ein Gleichniss.* Doch nu vaarwel, ik moet weg. En wat ik zeggen wou: voortaan een weinig meer eerbied voor de wijsbegeerte!

Hylas. Nu ja, daar komen we nog wel eens op terug. — Tot ziens!

II.

Arnetikos. Zoo Hylas, hoe gaat het? Hebt gij in den laatsten tijd nog last gehad van duizelingen?

Hylas. Duizelingen? Ik ben zoo gezond als een visch. Hoe komt ge daar zoo bij?

Arnetikos Wel, omdat u eenigen tijd geleden het hoofd zoo begon te draaien in uw gesprek met onzen philosophischen vriend Kriton. Maar in ernst, ik heb met veel belangstelling van het gesprek gehoord, dat ge met Kriton eenigen tijd geleden over de waarneming gehouden hebt, en heb me de zaak door Tritos, die het van u had, zelfs haarfijn laten oververtellen. Ge schijnt het met Kriton geheel eens te zijn geworden. Ik voor mij moet u evenwel zeggen, dat er in zijn redeneering iets is, wat mij niet aanstaat; er ontbreekt voor mijn gevoel iets aan, wat ik moeite heb, zoo met een paar woorden te zeggen.

Hylas. Ik kan me niet voorstellen, dat er aan zijn uitlegging iets haperen zou. Ik vind ze zoo helder als men maar verlangen kan.

Arnetikos. Zoo? Nu, het kan wezen, dat ge gelijk hebt, maar voor mij heeft zijn redeneering iets zwevends. Ik voel geen grond. En van een goede redeneering mag ik toch wel eischen, dat ze gebouwd zij op minstens één grondstelling die grondstelling blijft, zij het als axioma of hypothese.

Hylas. Natuurlijk. Geen huis kan in de lucht zweven.

Arnetikos. Zooals ge zegt. Ik kan me des nood zijnde nog voorstellen, dat een gebouw door een kunstig samenstel van gebinten op één paal balanceert. En al mag het dan niet raadzaam zijn erin te gaan wonen, het kan als kunstwerk de bewondering afdwingen van ieder, die zich de moeite getroost, het gebouw te doorloopen met de noodige voorzorgen tegen een verstoring van evenwicht. Maar die eene paal kan in geen geval gemist worden.

Hylas. Bedoelt ge, dat Kriton op een bouwmeester gelijkt, die huizen bouwen wil op één paal? Of zelfs op géén paal?

Arnetikos. Wat hij *wil*, laten wij daar; ik zeg maar hoe ik zijn

theorieën vind. Misschien heb ik het mis, maar mij lijkt hij inderdaad op een bouwmeester, die gebouwen zet zonder fundamenten te leggen.

Hylas. Hoe is het mogelijk? Mij dunkt de grondslag van zijn betoog voor de onzelfstandigheid der lichaamsverschijnselen was stevig genoeg. Het beeldje op het netvlies van het oog verschilt in alle opzichten van het voorwerp dat we zien, – ziedaar het uitgangspunt van zijn betoog voor de onzelfstandigheid der geziene voorwerpen, en dat uitgangspunt staat toch als een paal boven water.

Arnetikos. Ik dacht, dat Kriton u aan het verstand had gebracht, dat alles wat we heeten waar te nemen, slechts de inhoud is van voorstellingen die we zelf voortbrengen?

Hylas. Zeker, en dat op grond van het onloochenbaar onderscheid tusschen de aandoeningen van de uiteinden der zenuwen, het eenige wat ons van buiten gegeven wordt, en de voorwerpen onzer bewuste waarneming. Want daaruit volgt, dat we door *psychische reactie en synthese* de eersten als het ware omzetten in de laatsten. Is dat niet duidelijk genoeg? Het schijnt wel, of ik nu den wijsgeer tegenover u moet spelen.

Arnetikos. Niet noodig, beste Trouwens, ik betwijfel of Kritons eigenlijke overtuiging wel meebrengt, dat hij onder deskundigen en ingewijden nog spreken zou van omzetting of omvorming der van buiten komende aandoeningen, al brengt gij er de psychische reactie en synthese ook heel aardig aan te pas. Maar daarin zit de vraag bij mij niet; ik wou u ergens anders hebben. Wat ik maar wensch te weten, is of gij nu na uw bekeering tot de idealistische wereldopvatting ook Kriton zelf bijvoorbeeld voor een geestelijk beeld houdt, dat gij uzelf gefabriceerd hebt?

Hylas. Waarom zou ik niet? Het idealisme schrikt me volstrekt niet meer af. Kriton wijst er terecht op, dat de voorwerpen mijner waarneming er als praktisch betrouwbare wijzers mijner handelingen niet minder om worden, dat ze voortbrengsels van eigen geestelijke werkzaamheid zijn. Het is bij hem alleen een verkeerde opvatting omtrent het *wezen* der werkelijkheid, die bestreden wordt. Men heeft de Natuur niet als een wezenlijk en substantieel licha-

melijke zaak op te vatten, ziedaar alles. En dat is, vind ik, een waarheid als een paal.

Arnetikos. Maar vriend, hoe kunt ge toch wanen, dat er uit een visioen, dat ge zelf gemaakt hebt, *iets* waars of wezenlijks zal te voorschijn komen, iets wat als een paal boven water staat, om tot grondslag te dienen van gedachtenwisselingen over een Natuur buiten uw bewustzijn? Merkt ge niet, dat Kriton u met zijn betoog in uzelf heeft opgesloten? Wat is er van de heele Natuur overgebleven, nadat de lichamen zich vervluchtigd hebben tot een reusachtig visioen in uw verbeelding, een enkele samenhangende hallucinatie?

Hylas. Och kom, wat doet het er toe of Kriton, die ge daar even als voorbeeld hebt aangehaald, in zijn zelfstandig bestaan een lichaam is, dan wel een geestelijke en onlichamelijke eenheid? We krijgen immers beiden van Kriton gelijkvormige voorstellingen, zoodra hij tot ons in betrekking geraakt; is dat niet voldoende?

Arnetikos. Ge schijnt vandaag minder scherpzinnig, dan ik u altoos gevonden heb. Moest ge hier niet eer tot uzelf zeggen: ik maak mij een voorstelling van zekeren Arnetikos, en stel me nu voor dat die voorstelling zich net zulke voorstellingen maakt als ik? Wat is me dat voor een kringloop van voorstellingen, en waar blijven zoodoende de vrienden zelf met wie ge vroeger hebt meenen om te gaan?

Hylas. Ja, daar hebt ge gelijk in; dat wordt een beetje bedenkelijk. Zooals ge zegt, mijn heele gesprek met Kriton, of wie dan ook, moet bestaan uit een reeks van voorstellingen, die ik zelf zonder het te weten heb voortgebracht. Maar nu vraag ik op mijn beurt, hoe ben ik tot die voortbrenging van voorstellingen gekomen? Mijn beeld van Kriton moet toch ontstaan zijn naar aanleiding van iets buiten mij, dat mij dwong te reageeren, en dat ik in de praktijk gemakshalve met het voorwerp der waarneming vereenzelvig.

Arnetikos. Wat praat ge toch van buiten u? Er is voor uw weten niets buiten u; de heele wereld is als inhoud van uw denken in u, met inbegrip van al wat gij ooit als buiten u voorhanden zoudt kunnen of willen onderstellen of vermoeden. Kunt gij u iets

denken, wat niet uw eigen denkbeeld is en kan dus bijv. mijn denken of dat van Kriton voor u iets anders dan weer uw eigen gedachte zijn?

Hylas. Als men er op die wijze over doordenkt, zou men ertoe komen, om.....

Arnetikos. Kriton eens te vragen naar den grondslag, waarop onze kennis berust van wat iets anders is dan wijzelf. Ik vind, de heele gedachtengang der wijsgeeren leidt er juist toe, om elk steunpunt, elk houvast weg te nemen. In uw geval heeft de bouwmeester, zonder dat ge het bemerkt hebt, zachtjens door den paal stuk gezaagd, waarop hij bezig was het huis uwer overtuiging te bouwen. En op het oogenblik, dat hij met den uitroep: „Wat praat ik nog langer van oogzenuwen en netvliezen en lichtstralen!" het laatste overschot van den steunpilaar wegnam,....... werdt ge duizelig, – nog juist bijtijds om niet te zien, dat daarmee de heele redeneering ineenzakte.

Hylas. Dus gij loochent, dat de lichamelijke wereld slechts een subjectief bepaald verschijnsel is in den waarnemenden geest?

Arnetikos. Ik zal me wel wachten, hieromtrent een meening te hebben; ik denk er eenvoudig niet over, evenmin als bijv. over de vraag naar volstrekte beweging en volstrekte rust, omdat wij ons nu eenmaal beweging en rust nooit anders dan betrekkelijk kunnen denken. Ik weet slechts één ding, dat ik niets weet namelijk, – dit wordt me hoe langer zoo duidelijker.

Hylas. Ja, dat is nu allemaal goed en wel, maar daarom is nog niet iedere meening even aannemelijk; tegenover de onzekerheid staat de waarschijnlijkheid. Waarvoor spreekt gij anders met me? Is niet uw bewering van de ondenkbaarheid der volstrekte beweging een meening zoo stellig als men die maar wenschen kan? En mij dunkt, dat juist die onmogelijkheid, zich volstrekte beweging te denken, een grond bevat voor de verwerping van een wezenlijke lichamelijkheid der Natuur. Het is me, of in uw bekentenis van onkunde eenige wrevel steekt tegen een natuuropvatting, wier materialistisch tegendeel ge niet meer aannemelijk kunt maken, en waartegen ge nu het lijdelijk verzet stelt van de „vis inertiae". Schuilt er niet een weinig materialistische wrok in die belijdenis?

Uw eigen atheïstische stoftheorie hebt ge vroeger toch aannemelijk genoeg gevonden.

Arnetikos. Laat dat alles zijn zooals het is; wat ik zei is er niet minder waar om. Het nadenken over het wezen der waarneming dient nergens toe en leidt tot niets. Waarvoor er zich dan mee uit te sloven?

Hylas. Met uw verlof, maar we moeten niet meten met twee maten. Waarom zouden we het eene oogenblik den natuurkundige toestaan, ons op zijn wijze de leer van het licht voor te dragen, en het volgende het oor weigeren te leenen aan den wijsgeer, die daar nu zijn opmerkingen over te maken heeft? Beginselvast volgehouden is zulk een stelselmatige belijdenis van onkunde niets dan een holle en in het leven volslagen onbruikbare klank, waarachter menigmaal niets dan verstandelijke traagheid zich verschuilt. Met die spreuk in den mond kan ieder onwetende luiaard in hardnekkige onbeweeglijkheid het getroost volhouden tegen den gedachtengang van den kundigsten en ijverigsten geleerde. Ik voor mij zeg maar, wie er ook gelijk heeft of ongelijk heeft, wat wij ook verkiezen aan te nemen of niet aan te nemen, een ontwikkeld mensch kan toch niet nalaten zijn gedachten te laten gaan. En dat doet gij toch eigenlijk ook. Een leven zonder overtuigingen, gelijk gij dat schijnt te wenschen, lijkt mij even onmogelijk als een ononderbroken leven op de gespannen koord. Wie zou zijn heele leven zoo'n equilibreeren kunnen volhouden? Neen, dat standpunt lijkt mij in geen geval.

Arnetikos. En hoe bevalt u dan de toestand, waarin Kriton u gebracht heeft? Geheel alleen met uw gedachten, zwevende, om zoo te zeggen, in een stikdonker oneindig ledig, zonder iets dat ge grijpen kunt om u aan vast te houden of om op te steunen? Telkens als gij iets beet hebt, blijkt het niets anders te zijn dan.... gijzelf! Ge vouwt de handen samen en gaat erop zitten: te vergeefs maakt gij u wijs, dat ge *rust*. Ge trapt met uw voeten en slaat met uw handen en spartelt, trachtende ergens anders den gewenschten steun te vinden; — alles verbeelding en vruchtelooze pogingen, want gij ontmoet overal slechts gewaanden weerstand: alle locomotie is onmogelijk, elke werking slechts een trekken

aan eigen haren..... Gij antwoordt niet? *Ik* vind *uw* standpunt, als het dien naam nog verdient, allerellendigst. Luister naar mij Hylas, philosopheer niet. Het deugt nergens toe.

Hylas....... Ik ga eens zien, of Kriton tehuis is.

Arnetikos. Ga uw gang. Als ge tegen zijn hersengymnastiek maar bestand blijft. Ik moet van zijn ragfijn gesponnen denkweefsels niets hebben. Wat ik verlang, is dat men mij in die zaken met rust laat.

Hylas. Daar komt hij net aan. Zullen wij hem niet eens aanklampen?

Arnetikos. Als ge het zoo graag wilt, mijnentwege. Maar veel heil zie ik er niet in.

Hylas. Ge komt als geroepen, Kriton. Arnetikos is daar even zoodanig over u aan den gang geweest, dat het me wel een beetjen is gaan schemeren. Hij beweert maar,dat gij in ons gesprek van laatst over de waarneming een gebouw hebt gezet zonder fundament, en betoogt tegenover uw uiteenzetting, dat hij voor zich liever blijft bij een streng volgehouden Sokratische belijdenis van volslagen ontwetendheid.

Kriton. Wel, die bekentenis is zoo kwaad niet, als ze maar uit ware bescheidenheid voortvloeit. Een dekmantel evenwel voor lijdelijken weerstand tegen den eisch om door te denken en te onderzoeken behoort agnosticisme niet te worden. Voor sommigen ook is het niet dan een voorwendsel om zich te onttrekken aan de erkenning der aannemelijkheid van onwelkome zienswijzen. Bij zulke lieden duurt dan de volmaakte onwetendheid slechts zoolang als het onwelkome betoog duurt.

Hylas. Net wat ik ook al gezegd heb.

Arnetikos. Och kom, het eenige wat gij in uw gesprek bijvoorbeeld met Hylas over het wezen der waarneming aannemelijk hebt kunnen maken, is dat men maar het best doet, als men over die zaken in het geheel niet spreekt.

Kriton. Om alleen stofridders en geestloochenaars aan het woord te laten, niet waar?

Arnetikos. Als gij op iet of wat ongepast verachtelijke wijze den naam van geestloochenaar en stofridder belieft te geven aan lieden

die doordrongen zijn van de onmogelijkheid om van het wezen van geest en stof iets te weten te komen en daarom van uw spookachtige leeringen niets weten willen, — mij wel. Ik voor mij bezig de woorden kracht en stof en geest op dezelfde wijze als ik bijv. spreek van elektriciteit, een woord van welks eigenlijke beteekenis we niets weten, maar dat ons zekere verschijnselen in de herinnering brengt. Liever had ik u daarom hooren zeggen: „om de agnostici aan het woord te laten". Die hebben intusschen niet veel te vertellen.

Kriton. Niet *veel* te vertellen? Die hebben *niets* te vertellen; redeneeringen komen bij *die* lieden heel niet te pas. Ze mogen in hun eentje het werkwoord *ignorare* vervoegen, ziedaar alles. Maar ge schijnt nog niet te weten vriend, dat het juist tot de hoofdstellingen der wijsgeeren behoort, dat het begrip „substantie" kategorie is, dat wil zeggen een zuiver verstandsbegrip, zonder empirischen inhoud. Beweert ge zonder bijbedoelingen, dat het wezen der dingen als zoolang ondoorgrondelijk moet heeten, dan bevindt gij u in de schoonste overeenstemming met ieder metaphysicus, die immers juist betoogen wil, dat hetgeen ons substantieel *schijnt*, daarom nog niet substantieel *is*. Maar is die uiting van u wel zoo onpartijdig tegenover geest en stof tegelijk bedoeld? Ik vrees, wanneer ik er niet bij ben, zullen uw leerlingen weer beschrijvingen te hooren krijgen, waarin ge bijv. de gezichtswaarneming uit ruimtelijke feiten laat ontstaan, zonder er ook maar eens even op te wijzen, dat objectief optische theorieën slechts zinnebeeldige of praktisch bruikbare waarde bezitten.

Arnetikos. Zoudt ge dan bij geval willen, dat ik de wijsbegeerte in de school bracht?

Kriton. Nu, dat zou misschien zoo erg niet wezen als het lijkt; in elk geval echter verg ik van *u* een zekere mate van waardeering voor het wijsgeerig streven, om tegenover zulk een eenzijdig objectieve natuuropvatting de ruimtelijke feiten te doen doorzien als den imaginairen inhoud van het in zich zelf onlichamelijk bewustzijn; en heeft hij hierin gelijk, dan blijft er toch in onze gewaarwordingen, gedachten en begeerten iets als rechtstreeks

gegeven over, dat geest moet heeten, als het eenigerlei naam *hebben* zal. Afzonderlijk moet ik u er nog op wijzen, dat ge ten onrechte schijnt te meenen, het tegendeel van metaphysicus te zijn; integendeel, ge houdt er een zeer scherp geteekende metaphysica op na, ten minste, als dat woord een overtuiging beteekent, die zich boven den beganen grond der alledaagsche waarneming verheft. Want ge verklaart stof en geest voor in hun wezen onkenbaar, en dat wil niets anders zeggen, dan dat het wezen der dingen bovenmenschelijk is. Als dat geen metaphysische leer is, begrijp ik mezelf niet meer; of is die overtuiging bijgeval reeds in de zinnelijke ondervinding als zoodanig vervat? In waarheid kunnen we niet nalaten, een ieder op zijn wijze te philosopheeren, en er schuilt in uw opvatting, verbonden als ze is met halsstarrigen weerzin tegen elke poging om in de een of andere richting tot aannemelijke antimaterialistische gevolgtrekkingen te geraken, veel meer steile dogmatiek dan in de betoogen van den erkenden wijsgeer. Besef van onkunde is een bestanddeel ook van *mijn* overtuiging, maar ik kant me niet met verbeten onwil tegen het woord „waarschijnlijk" zoowel als tegen de aangematigde zekerheid van den dogmaticus, zij deze stellend, als in het geval van den rechtzinnigen godgeleerde, dan wel ontkennend, als in uw onwrikbaar vaststaande *loochening* van de mogelijkheid om tot eenige gedachte waarheid te geraken. Uw zoogenoemde onthouding is niets dan negatieve dogmatiek.

Arnetikos. Wanneer ge me laat zeggen, dat het wezen der dingen bovenmenschelijk is, drijft ge mij een pad op, dat ik volstrekt niet op wil. Ik heb wel beweerd, dat wij van het wezen van geest en stof niets te weten kunnen komen, maar heb daarmee nog niet het bestaan eener bovenmenschelijke Essentie beweerd. Zulk een bestaan laat ik eenvoudig in het midden.

Kriton. Oho! Met andere woorden: het wezen der dingen kennen we niet, en het is zelfs mogelijk, dat dit wezen in het geheel niet bestaat? Vriend, vriend, wat zegt ge toch rare dingen in uw zucht om tegenover den idealistischen wijsgeer in de contramine te blijven! Het voor mogelijk verklaren, dat er in het geheel niets wezenlijks bestaat! Een fraaie anti-metaphysica, die het zijn of

bestaan zelf voor misschien illusoir zou willen houden, alleen maar om den anti-materialistisch redeneerenden wijsgeer op zijn weg niet te moeten volgen! Als ge meent wat ge zegt, ben ik zoo vrij uw twijfel een gek geworden twijfel te noemen. Een fraaie exactheid inderdaad!

Arnetikos. Nu, en wat hebt *gij* daar dan met uw idealisme tegenover te stellen? Wat weet *gij* dan van het wezen der dingen? Al denkt een mensch ook nog zoo lang en zoo diep, hij kan zich 'de wereld niet uitdenken. En dit zou, dunkt me, toch noodig wezen, als ge woudt oordeelen bijv. over de betrekking, waarin de waarnemende mensch tot de door hem gadeslagen wereld staat. Ge zult me met uw spitsvindigheid niet afbrengen van mijn inzicht, dat de menschelijke logica toereikend is om de verschijnselen onderling te vergelijken, maar geheel te kort schiet om het wezenlijk ontstaan der waarneming tot een punt van onderzoek te maken. Een mensch moet met zijn logica *binnen* den kring dier verschijnselen blijven en niet trachten daarbuiten te gaan. Dat kan nooit iets anders geven dan theoretische kringloopjes. Zoo luidt wat gij mijn negatieve dogmatiek belieft te noemen; breng me daar nu eens af.

Kriton. Voor iemand die zoo even verklaarde niets te weten, spreekt ge thans nogal als iemand, die vrij zeker is van zijn zaak. Ik heb ze intusschen meer zoo hooren praten, en inderdaad lijkt uw redeneering op het eerste gezicht zoo kwaad niet. Maar ge schijnt nog niet recht begrepen te hebben, wat ik persoonlijk heb willen zeggen, en predikt zelf een levensopvatting, die zich ieder oogenblik logenstraft.

Arnetikos. Ja, dat jelui philosophen een beroep maakt uit het opsnuffelen van zoogenoemde tegenstrijdigheden in de uitspraken van het gezond verstand en u veel inbeeldt tegenover de lieden, die in de wetenschap eigenlijk het werk doen, dat wist ik al lang. Maar mij zult ge door metaphysische goochelredeneeringen niet afbrengen van de zienswijze waar ik mij altoos het best en rustigst bij bevonden heb.

Kriton. Maar mijn waarde, de zienswijze, waarvan ge spreekt, *wordt* door u niet vastgehouden. Hebt ge daareven niet gezegd,

dat men met zijn logica binnen den kring der verschijnselen moet blijven?

Arnetikos. Dat heb ik zeker. Hoe zouden wij ooit iets kunnen weten van wat daar buiten ligt? Zal er een *philosophie* genade in mijn oogen vinden, dan is dit het agnosticisme.

Kriton. Ge schijnt niet te zien, dat gij er persoonlijk een zeer stellige philosophie op na houdt, en niet agnosticus maar *positivist* zijt. Want eigenlijk dien naam geeft men aan lieden, die alle transcendente kennis kortaf voor onmogelijk verklaren en bij een zuiver phaenomenalisme meenen te kunnen blijven staan. Ik geloof anders dat ik ook u wel eens heb hooren praten over zaken, die ge nooit gezien of gehoord of gevoeld hebt. Zeg me bijv. eens eerlijk: houdt gij er in dit oogenblik ook een overtuiging op na aangaande de hoedanigheid van *mijn* overtuiging?

Arnetikos. Ja, ik zie wel, waar ge heen wilt, maar uw finesse laat me koud. Uw overtuiging is voor mij verzinnelijkt in de klanken, die ik van u opvang; die zijn mij grond om in het dagelijksch leven het bestaan van andermans denken in de praktijk te laten gelden. Overigens laat ik het bestaan of niet bestaan van uw denken geheel in het midden.

Kriton. Uw onderscheid tusschen leven en leer, vriend, is een meten met twee maten, waarachter zich wel degelijk een overtuiging verschuilt. Ge zijt wel degelijk van het bestaan uwer medemenschen overtuigd, maar bespeurt wel waar een eerlijk en gul antwoord u heen zou leiden en wilt u niet gewonnen geven. Ziedaar alles. Doch uw lijdelijke weerstand zal me niet beletten, u er ernstig op te wijzen, dat ge met u zelf in strijd geraakt, wanneer gij een wijsgeerige overschrijding afkeurt van de gegevens der zintuigen, en de laatsten toch tegelijk als punt van uitgang gebruikt om tot het op zich zelf onwaarneembare denken van andere menschen te besluiten. Zulk een tegenstrijdigheid is nog erger dan bodemloosheid van redeneering, die ge mij, volgens Hylas' zeggen van daareven, meent te moeten aanwrijven. Wat meent ge daar eigenlijk mee?

Hylas. Hij wou maar zeggen, dat gij eerst begint te betoogen, dat het beeldjen op het netvlies nog in een voorstelling van voor-

werpen omgezet moet worden, en dan later dat netvliesbeeldje zelf voor inhoud van voorstelling verklaart, zoodat wij alle zakelijke aanleiding van buiten tot onze waarnemingen verliezen en bij slot van rekening met onze gedachten in het niets zweven. En zoo iets is toch ook wel om voor terug te deinzen.

Kriton. Ik zie wel, dat jelui mijn verhouding tot Hylas bij dat gesprek van laatst niet begrijpt. Hoe zou iemand het aan moeten leggen, als hij een ander, die in de Ptolemaeïsche wereldopvatting bevangen was, van diens eigen standpunt uit geleidelijk op de leer van Copernicus wou voorbereiden? Zou hij daarbij niet uit moeten gaan van onderstellingen wier onbruikbaarheid ten slotte bleek? Ge hebt beiden veel aan de wiskunde gedaan, en weet dus wat een herleiding tot het ongerijmde zeggen wil. In systematisch wijsgeerige werken, waar men niet behoeft te beginnen met eerst het naïef realistische stofgeloof te vervluchtigen, komen zulke procédés als het gesprek waarop ge doelt in het geheel niet voor.

Arnetikos. Het kan zijn dat ik het mis heb, maar ik vind dat uw betoog tegenover Hylas weinig op een herleiding tot het ongerijmde gelijkt. Wie bewijzen wil dat de wereld slechts inhoud van voorstelling is en dat door herleiding tot het ongerijmde, moet beginnen met te stellen dat de wereld *niet* slechts voorstelsel is en dan met een ongerijmdheid eindigen. Daarvan bespeur ik in uw geval geen zier.

Kriton. Ik verzoek u wel te bedenken, dat mijn bewering niet de wereld in den zin van het *Al* tot een voorstelsel maakt, maar alleen beteekent dat de wereld mijner wáárneming als zoodanig de (waarschijnlijk symbolische) inhoud is van mijn aanschouwelijk denken. En wat betreft de herleiding tot het ongerijmde, die steekt hierin, dat ik tegenover Hylas ben begonnen met het objectief ruimtelijk verloop, waaruit de natuurkunde de waarneming laat ontstaan, als een wezenlijk en zelfstandig feit te laten gelden, waar ik het persoonlijk als van zelf sprekend beschouwde, dat wat object voor een subject is, uiteraard geen *absoluut* of zelfstandig bestaan hebben kan De natuurkundige gebruikt zenuwaandoeningen, om van een ondersteld zelfstandig bestaan in de ruimte tot een wáárgenomen ruimtelijk bestaan in het waarnemend be-

wustzijn te geraken, en wanneer ik nu doe zien, dat zulk een opvatting geenszins tot een ware verklaring van het ontstaan der waarneming dienen kan, is dat even goed een herleiding tot het ongerijmde als het eenvoudigste bewijs, dat *a* niet grooter of kleiner dan *c* kan wezen, wanneer *a* gelijk *b* en *b* gelijk *c* is.

Arnetikos. Nu, laat dat zijn zooals het wil; maar ge zult toch moeten bekennen, dat die waarnemingsleer van u op niets uitloopt, en we onder uw leiding ten laatste niet meer weten, wat er afgezien van onze visionaire percepties bestaat of niet bestaat.

Kriton. Mijn hemel, Arneticus, ge spreekt alsof de wijsgeer persoonlijk voor zijn waarnemingsleer verantwoordelijk was en de waarheidszin in het algemeen er niets mee had te maken. Het is toch *mijn* schuld niet, dat grondig nadenken en onderzoek tot de vervluchtiging van het geloof aan lichamelijke substanties moet leiden. Hebt ge wel eens van Helmholtz' Handboek der physiologische Optica gehoord?

Arnetikos. Misschien eer dan gij; van die leer der gezichtswaarneming weten wij alles af. Maar hebben wij niet onzen tastzin zoowel als onze oogen?

Kriton. Zeer zeker. Maar gij, die alleen weet dat ge niets weet, wilt u daarmee toch niet tegen de theoretische vervluchtiging eener substantieele lichamelijkheid verzetten? Een overtuiging dienaangaande komt in het geheel niet bij u te pas, man. Keek daar niet de oude materialist iet of wat grimmig om een hoekje? Wat een onbewust dogmaticus zijt ge toch nog!

Arnetikos. Uw aardigheden kunnen we missen. Zal het nu ook al dogmatiek wezen, dat er tastbare lichamen in de ruimte bestaan?

Kriton. Zeer zeker is de substantieele lichamelijkheid ook van de tastbare Natuur niet dan een gevolgtrekking van ons denken. De onderstelling, dat een groep van tastgewaarwordingen oorspronkelijk en uit zich zelf de voorstelling van de lichamelijkheid der Natuur te weeg brengt, wordt reeds door de ondervinding zelf weersproken. Als we de oogen sluiten en door een ander een onbekend voorwerp op onze hand laten leggen, dan kunnen we niet nauwkeurig opgeven, wat de vorm en de grootte van het voorwerp is, tenzij wij onze hand bewegen en ons zelf zoo-

doende in staat stellen om in onze gedachten een bepaald lichaam uit een menigte van afzonderlijke gewaarwordingen te construéëren. *Geen gewaarwording der zinnen is als zoodanig reeds een bestaan in de ruimte.*

Arnetikos. Maar wat is voor den drommel de Natuur dan, als ze niet lichamelijk is? Vertel me *dat* eens, zeg ik u. Heb ik tegenover uw nihilistische resultaten geen gelijk, als ik mij in de praktijk eenvoudig houd aan wat ik zie en voel en hoor, en in wijsgeerig opzicht staan blijf bij de oude waarheid, dat we niets weten kunnen?

Kriton. Ge spraakt tegen Hylas over mijn bouwen zonder fundament. Wat gij echter naar uw eigen zeggen bezit, is in het geheel géén gebouw; het is op het stuk van meeningen het zuivere volstrekte niets. Is dat zooveel beter? Maar we kennen dat. Dat aanpreeken der absolute gedachtenstagnatie is niet oprecht gemeend. Ze dient als geriefelijk stopwoord tegen den wijsgeer, die de schijnbaarheid van het lichamelijke der Natuur en het gevolgelijk bovenzinnelijk charakter van het wezen der feiten betoogt, maar wordt stillekens ter zijde gelegd zoodra hij den rug heeft gekeerd en men weer ongestoord spreken kan over den zinnelijken schijn, alsof die *de* Natuur uitmaakte. Doch ik wil uw grondstelling, die ik op mijn beurt wel een fundament zonder gebouw zou mogén noemen, een fundament dat niet eens als zoodanig ooit dienen kan, voor deze gelegenheid eens als oprecht en wel gemeend laten gelden. Maar veroorloof me dan een paar opmerkingen over die leus, met het oog op uw bewering, dat mijn betoogen gebouwen zijn zonder fundament. Sprak hij niet van een gebouw zonder fundament, Hylas?

Hylas. Ja, en van uw waarnemingsleer zei hij, dat ze ons in onszelf opsluit.

Kriton. Daarover straks. Houden wij ons voorloopig aan de uitspraak: „ik weet dat ik niets weet". Ik zal maar niet eens vragen, of het gezegde geen tegenspraak bevat in de termen en eigenlijk zich zelf opheft. Ge zult zoo mild mogelijk worden behandeld. Ge weet, dat ge niets weet. Goed. Maar weet gij ook dat ge niets *gelooft?*

Arnetikos. Wat bedoelt ge daar nu mee? Met geloofszaken heb ik me nooit ingelaten.

Kriton. Zoo; en dat denken van uw medemenschen en van de dieren dan? Hebt ge dat bijgeval geproefd of geroken? Ge zijt physicus en hebt veel aan de kosmographie gedaan. Hoe denkt gij over de betrouwbaarheid van uw astronomische berekeningen? Zullen die morgen en overmorgen en aanstaande jaar in de verschijnselen bevestigd worden? En houdt ge het ervoor, dat uw betovergrootvader geleefd heeft? En geldt de wet der zwaartekracht ook buiten uw gezichtsbereik? En heeft de lamp, die op uw leestafel staat te branden, ook gebrand toen ge de kamer uit waart om een sigaar te halen? Een goed verstaander, zegt men, behoeft maar een half woord; doe gij uzelf nu eens geweld aan, en zeg dat ge ziet, waartoe die wenken van me leiden moeten.

Arnetikos. Ja, ik begrijp u heel goed. En als ge het begrip geloof zóó ruim neemt, is het zeker niet te bestrijden, dat ons leven zonder een zekeren geloofsfactor niet denkbaar is.

Kriton. Van die verklaring houd ik aanteekening. Wat ik u nu vragen wou is dit: waarom zal voor den een recht zijn wat voor den ander onrecht is? Want ik ga slechts een schrede verder, en vertel u onomwonden, dat mijn vervluchtiging van Hylas' stofgeloof niets was dan een voorbereidende zuiveringsarbeid, om ruimte te erlangen voor het gebouw van *een redelijk geloof*, een geloof, dat het praktische en theoretische nut van een nauwgezette studie der verschijnselen niet uit —, en de aannemelijkheid van elke *mogelijke* onderstelling niet insluit. De schijnbare en ingebeelde exactheid van zoo velen, die niets willen laten gelden, dan wat toegankelijk is voor de contrôle der zinnen, behoort in haar kortzichtigheid te worden doorzien, om plaats te maken voor het redelijk geloof, dat de Natuur iets meer is dan een uitsluitend uitwendige hoop van gekleurde maar ledige hulzen, en de zinnelijke verschijnselen slechts het aanschouwbare beeld zijn van iets dat oneindig veel meer inhoudt en door ons alleen in symbolen kan worden benaderd.

Arnetikos. Ik denk, dat gij in de wetenschap weinig aanhang

zult krijgen voor de leer, dat men zijn natuuropvatting voortaan weer op het geloof zal hebben te gronden.

Kriton. Dat is mogelijk, doch het zou niet de eerste maal zijn, dat de meerderheid ongelijk had. In allen gevalle, aanhang of geen aanhang, dat geen wetenschap of onderzoek zonder geloofsfactor mogelijk is, hebt ge zelf reeds toegegeven en moogt ge niet weer uit het oog verliezen. Want in den regel berust het uitvaren tegen metaphysische overtuigingen bij lieden van uw slag op een soort van vergeetachtigheid en gebrek aan zelfbezinning; het eene oogenblik beaamt men de atoomleer, en het andere verwerpt men metaphysische leerstellingen, alleen omdat ze metaphysisch zijn. Men begrijpt zich zelf niet, en meent de metaphysica als zoodanig te verwerpen, terwijl het alleen een onwelkome, aan zijn eigen metaphysica *tegenovergestelde* leer is, die men van zich wijst. Doch men zal zich hebben te schikken; het rijk van het materialisme is in de wetenschap uit. Dat het zinnelijk wereldbeeld van elken persoonlijken waarnemer slechts het voorbrengsel eener geestelijke terugwerking op voor-empirische aanleidingen is, dat zegt tegenwoordig niet de philosoof alleen, zooals ongeleerde lieden zich dat verbeelden, maar ieder natuurgeleerde, die zich met de physiologie der zinnelijke waarneming heeft afgegeven. Wanneer we het er nu voor houden, dat door een bijv. menschelijk lichamelijk verschijnsel een denkend en voelend en willend niet-ik voor ons bewustzijn vertegenwoordigd is, dan is dat inderdaad niets dan een intuïtieve, dat is ingegeven en als zoodanig onbewijsbare overtuiging, — een gelóófsovertuiging met andere woorden. Wilt ge nu een op die soort van overtuiging gegronde wereldopvatting een gebouw zonder fundament noemen, omdat haar grondslag iets anders is dan gij in uw vooroordeel hadt verlangd en mogelijk hadt geacht, dan staat u dat volkomen vrij, *als ge dan later maar niet weer vergeet, dat al wat ge zelf zegt of doet óók al geen anderen grondslag hebben kan*, en uw voorliefde voor de lichamelijke natuuropvatting door zulk een uitspraak geen zier houdbaarder wordt. Een van tweeën: gij erkent met alle bevoegde beoordeelaars, dat iedere meening, die het eigen ik overschrijdt, elke handeling in het leven, iedere redeneering, die iets

meer wil zijn dan een constateeren van den toestand des oogenbliks, iets instinctmatigs, intuïtiefs en onbewijsbaars in onze overtuigingen veronderstelt, dat men rondborstig als den grondslag voor zijn gedachten en daden heeft te erkennen en aan te nemen, — of ge houdt u eerlijk aan uw overtuiging dat ge niets weet, maar vergeet die overtuiging dan ook geen oogenblik. Blijft ge bij het laatste, wees dan ook beginselvast, en zeg of doe voortaan hoegenaamd niets meer, want dan zoudt ge zwijgend erkennen, wat ge met woorden geloochend hadt. Een zeer gewone fout overigens bij de vijanden eener idealistische wereldbeschouwing.

Arnetikos. Dus zullen we het geloof weer in optima forma op den troon hebben te zetten? Ik loop terstond naar rabbi, priester en predikant, om die heeren voor mijn vroeger ongeloof amende honorable te doen.

Kriton. Ge begrijpt me beter dan ge wilt laten blijken, mijn waarde, en beseft zelf zeer goed, dat er onderscheid is tusschen een redelijk en een onredelijk geloof. Het eerste is met de normen van het denken in overeenstemming, het andere niet. En geen wijsgeer zal het u ten plicht stellen, het *ongerijmde* te gelooven. Maar erkennen zult ge, dat gij en ieder ander veel voor waar houdt en houden moet, wat voor bewijs niet vatbaar is.

Arnetikos. En wat ware dan wel de *inhoud* van wat ge voor een redelijk geloof verslijt?

Kriton. Dat is niet met twee woorden te zeggen; om u dat uiteen te zetten, zou ik u een langen cursus moeten houden in de metaphysica. Lees echter maar eens zelf bijv. het Systeem der Philosophie van Lotze, en het zal u duidelijk worden, wat ik bedoel. Een kleine aanwijzing wil ik zelf u nog wel geven, en wel met het oog op onze gedachtenwisseling over de waarneming, die van mijn kant volstrekt geen gebouw zonder fundament was, om de eenvoudige reden dat zij in het geheel niet als gebouw was bedoeld. Ge moet een kritiek, die voor het later op te richten gebouw eener wijsgeerige overtuiging enkel ruim baan moest maken, niet reeds zelf een gebouw noemen.

Arnetikos. Ik ben toch benieuwd, eens te hooren wat uw fundament van ingegeven intuïtie en geloof zoo al te dragen zal hebben.

Kriton. Dat het u moeite kost, u gewonnen te geven, waar ge begonnen zijt u tegen iets aan te kanten, weten we sinds lang. Uw gebrék is het nu eenmaal, dat ge u zelf geweld moet aandoen om gul te erkennen dat een ander u overtuigd heeft. Ik maak me daar niet boos over. Wat ik in het licht wil stellen is dit. Voor een gegeven individu A zijn de lichamen van alle overige wezens niets dan verschijnselen in het bewustzijn van A zelf, evenals in zekeren zin het lichaam van A zelf voor A een verschijnsel is. Deze heele wereld van menschen om ons heen is voor ieder onzer slechts een deel van onszelf, ons voorstellingsbeeld, even goed als ons eigen lichaam, wanneer we voor het laatste van onze eigenschap als bewegend middelpunt afzien. Al deze menschelijke gestalten, die spreken, handelen en zich bewegen, zijn rechtstreeks genomen niet dan een voorstellingsbeeld in onzen geest. Doch behalve als aanschouwend wezen gevoel ik mij ook als motorisch middelpunt, als handelend en werkend wezen m. a. w., en ben in staat, door hetgeen ik mijn wil noem, den stand der deelen van een der aanschouwde lichamen naar believen te wijzigen. Dit bijzondere lichaamsbeeld wordt op die wijze met ons *ik* vereenzelvigd, en door het betrokken wezen als *zijn* lichaam beschouwd. Het wordt voor dat wezen tot middelpunt van de wereld der verschijnselen, en op onafscheidelijke wijze versmelten er ons lief en leed mee, onze driften, neigingen en hartstochten. We leeren inzien, dat het ons binnen zekere grenzen mogelijk is, de onderlinge ruimteverhoudingen der overige beelden te wijzigen, en dit met behulp van het lichaamsbeeld, dat wij hebben leeren kennen als meer bijzonderlijk aan onzen wil onderworpen. Ook omgekeerd bespeuren wij in onze gewaarwordingen den weerschijn van de bewegingen der overige beelden ten opzichte van ons eigen lichaam. Zoo komen wij ertoe, de aanschouwde verschijnselen als teekenen op te vatten van een veelvoudige werkelijkheid buiten het bewustzijn, en we verbinden nu volgens den regel der analogie met elk der op het onze gelijkende lichamen de functies van denken, voelen en willen die wij aan onszelf hebben opgemerkt. Deze bovenzinnelijke werkelijkheid, die we met onze *aanschouwing* nooit kunnen bereiken,

bereiken wij elk oogenblik door onzen *wil* en onze handelingen. Wat de aanschouwing betreft, zoo is het van de eene zijde onbetwistbaar, dat in elk individu, geheel apart en afgezonderd van ieder ander individu, om zoo te zeggen tot privaat gebruik een individueele aanschouwingsruimte ontstaat; van de andere zijde is het een even onbewijsbare als bij ons allen vaststaande waarheid, dat in weerwil dier isolatie van wording, de aanschouwingsruimten der afzonderlijke iks onderling overeenkomen. Iedere persoonlijkheid stelt telkens binnen haar afzonderlijk ontstane aanschouwingsruimte iedere andere met haar in verkeer gerakende persoonlijkheid op een bepaalde plaats, terwijl ze te gelijker tijd in de haar vreemde en voor haar afgesloten ruimteaanschouwing der andere denkspheer eveneens op een bepaalde plaats wordt gesteld. En zoowel de aanschouwingsruimten in het algemeen als de wederzijdsche plaatsingen stemmen in het onderling verkeer zoo voortreffelijk overeen, dat het voor alle iks of punten van zelfbezinning den schijn heeft, alsof een eenige ruimte hun gemeenschappelijke woonplaats en een enkel systeem van onderlinge plaatsbepalingen het gemeenschappelijke stelsel van localisatie uitmaakte. Dat is de groote „vérité de fait", de onbewijsbare doch nimmer in ernst betwijfelde grondslag, waarop wij allen handelen en denken en spreken, gij zoo goed als ieder ander.

Arnetikos. En het gebouw der gevolgtrekkingen?

Kriton. Die zijn in de eerste plaats deze: dat wij in dezen een „harmonie préétablie" hebben te erkennen, een onlichamelijke en doelmatige, dat is zuiver geestelijke overeenstemming, welke weder een *absoluten Geest* als gemeenschappelijken intelligenten wordingsgrond vooronderstelt.

Arnetikos. Hetgeen beteekent, dat we *God* weer zullen hebben te proclameeren. Zooals ik dacht. Met u en uws gelijken raken we, begoocheld door fraaiklinkende phrasen, ongevoelig heele maal buiten de wetenschap. Ge begint met een schoonschijnende zoogenaamd wetenschappelijke kritiek, en eindigt met — *geloof* en *God* en *harmonie préétablie!* Waar blijven we hier met de *wetenschap? Ik* volg u op dien weg niet; ik blijf op den beganen grond.

Kriton. Theoretische instemming laat zich niet afdwingen. Nadat ik u het rechte, het bij voldoend doordenken eenig mogelijke, gezichtspunt heb gewezen, kunt ge mij met woorden uw toestemming weigeren, evenals ge zonder vrees voor weerlegging halsstarrig het wit voor zwart kunt verklaren. Maar zulk een lijdelijk tegenstreven getuigt niet voor de deugdelijkheid van wat ge verkeerdelijk een exact wetenschappelijk standpunt pleegt te noemen. Geef ons wat *beters*, als ge gerechtvaardigde oppositie wilt voeren. Met een zuivere *nul* zijn we niet gebaat.

Arnetikos. Voor wereldverklaarder geef *ik* me niet uit; ik ben maar zoo vrij over *ulieder* luchtkasteelen de schouders op te halen. Dat het menschelijk denkvermogen niet anders redeneeren kan, dan gij dat in uw gesprek met Hylas gedaan hebt, geef ik u toe. Maar dan moet gij toch ook toestemmen, dat de logica onverbiddelijk leidt tot de stelling, dat men wel bezien met zich zelf alleen is. Nu komt ge met een *hypothese*, die ik, om jelui recht te laten wedervaren, wel heel geniaal en mooi vind, maar waarvan ik het nut niet inzie, omdat alle pogingen om vasten voet voor metaphysische theorieën te krijgen, gelijk staan met het gespartel van een drenkeling, die niet zwemmen kan.

Kriton. Zoolang ge nog van het *nut* der metaphysische theorieën spreekt, hebt ge nog een glad verkeerde voorstelling van uw eigen toestand. Zoodra gij uzelf goed begrijpt, zult ge beseffen, dat hier geen sprake is van een leer, die ge kunt aannemen of verwerpen, maar van een duidelijke formuleering van iets wat ge zelf in al uw woorden en daden onwetend altoos hebt geïmpliceerd. Ge hebt mijn theorie eenvoudig te beamen, of het er heelemaal, volstrekt heelemaal, zonder te doen. En de grondslag schijnt u slechts te ontbreken, omdat ge bevangen zijt in het vooroordeel, dat de fundamenten van redeneering uit *zinnelijke* gegevens *moeten* bestaan. Ik stel daartegenover, dat de grondslag onzer bewijsvoeringen uit *intuïties* bestaat, die in de zinsgewaarwordingen slechts de ontvonkende aanleiding tot haar bewustwording vinden. Daarom hebt ge me nog geheel verkeerd begrepen, als ge meent dat ik u *toe moet geven*, dat de mensch, zoover het weten in uw zin betreft, met zich zelf alleen is. Dat geef ik u niet *toe*, maar

tracht het te *betoogen*. De metaphysicus staat gemeenlijk tegenover lieden, die er onwetend een zeer vaste maar nog bekrompen dogmatische overtuiging op na houden en nu verkeerdelijk wanen. dat ze met hun overtuiging op den bodem van het „weten" staan. Daartegenover stelt hij dat wat men onder empiristen het exacte weten gelieft te *noemen*, het *sensueele* weten met andere woorden, in het geheel niet bestaat, bij empiristen zoo weinig als bij erkende metaphysici, en dus het verzet tegen zinnelijk onbewijsbare gevolgtrekkingen, *alleen* omdat ze niet empirisch bewijsbaar zijn, een principieele verkeerdheid moet heeten. Hij toont aan, dat wanneer men zich aan een sensueel weten wil houden, men nimmer iets anders dan zich zelf, neen, niet eens zichzelf, heeft, en o. a. de onderstelling van een substantieel lichamelijk niet-ik een geloof is van de meest begoochelende soort. Doch de wijsgeer is te ruim van zin, om het aannemelijke te verwerpen, alleen wijl wat de empirist het volstrekt zekere noemt niet te verkrijgen is; hij stelt *vertrouwen* in de uiteraard vóór alle bewijsbaarheid liggende grondstellingen van zijn denken en beschouwt bijv. de onderscheidene menschelijke lichaamsverschijnselen als even zooveel teekenen van een op het zijne gelijkend bestaan, eenvoudig omdat de denkfunctie der analogisatie hem daartoe noopt. Streng genomen is dat nu niets dan *geloof*, doch stelt gij tegenover den gedachtengang van zoo iemand de bewering, dat metaphysische redeneeringen tot niets leiden en op niets gegrond zijn, dan moet ge wel weten wat ge zegt, want zoo'n bewering sluit ook u in uzelf op, daar *alle* redeneering uiteraard een procédé is, dat boven de rechtstreeksche gegevens der zintuigen hypothetisch concludeerend uitgaat. Een van beiden, op grondslag van praemissen, die vóór de logica of redeneering liggen, overschrijdt ge met mij in uw zienswijzen het empirisch gegevene wat gij eigenlijk niet laten kunt, — of wel ge bijt u vast aan een hardnekkig: „dat is geen weten", maar verliest dan ook het recht om er eenigerlei meening op na te houden en bijv. over andermans denken, voelen en willen te praten. Dit kan echter niemand ter wereld volhouden, mijn waarde, en de ware zin van uw afwerende houding tegenover metaphysische theorieën is dan

ook alleen, dat gij op een willekeurig gekozen punt met uw concludeeren halt wenscht te houden, omdat u het volgen van ver doorgedreven abstracties te veel hoofdbreken en ongewilden geestesarbeid zou kosten. De wijsgeer kan in de wetenschappelijkheid van lieden als gij slechts traagheid des geestes en *aangematigde* wetenschappelijkheid ontdekken.

Arnetikos. En de philosophen hebben van de oude sophisten de kunst geërfd om het grondelooze als bewezen voor te stellen. Tegenover leeken altijd. Want onder elkander zijt ge het zelden eens. Of meent ge dat ik dat niet weet?

Kriton. Hierop zou ik mij kunnen verdedigen, doordat ik op de bekende oneenigheden ook in het kamp der „exacte weters" wees. Doch ik versmaad dat, en wil er eenvoudig op wijzen, dat volmáákte overeenstemming overal de verstandelijke dood zoude zijn. De waarheid ontwikkelt zich bij gedeelten en overal dialektisch, mijn waarde.

Arnetikos. Ik vermag in uw dialektiek slechts een *vergoocheling* der eigenlijke wetenschap te zien. Waar gaan we heen met de leeringen van u en uws gelijken?

Kriton. Naar iets beters en ruimers, iets veelzijdigers en daarom redelijkers dan gij in uw holle en leege ontkenningen hebt aan te bieden. Tot iets wat niet in het minst schaadt aan den eerbied, verschuldigd aan de vlijtige doorvorsching van den samenhang der verschijnselen als zoodanig, het eenige waarmee de natuurkundige in zijn *qualiteit* explicite te maken heeft.

Arnetikos. Nu, in allen gevalle hebt gij uw wóórd goed gedaan, die eer zult ge hebben. Gaat ge mee naar huis? Dan zal ik jelui voor de verandering eens met het visioen van een sigaar en een glas wijn laten reageeren. Of geeft ge de voorkeur aan sigaar- en wijnvoorstellingen, die gij uitsluitend aan eigen verbeelding te danken hebt?

Kriton. Droog schalkje! Altoos dezelfde. Nooit lust om eens ernstig en gemoedelijk voet bij stuk te houden.

Hylas. Intusschen! Ge hebt hem goed te woord gestaan, Kriton. Ge hebt er alle eer van, dat moet gezegd zijn. Ik begin pleizier aan die bovenzinnelijke heeren te krijgen. Maar haarkloovers zijt ge, dat is ook waar.

Kriton. Met goede bedoelingen, Hylas!

Hylas. Ja, maar toch wèl een beetje zwaar op de hand. En de menigte zult ge niet licht voor dergelijke gedachtengangen belang inboezemen.

Kriton. Wie weet? Als we maar den rechten toon kunnen vinden. Waaròm zou niet de philosophie, althans in haar grondtrekken, in ruimer kring wortel kunnen schieten dan thans het geval is? Er zijn in den loop der geschiedenis wel onwaarschijnlijker dingen gebeurd.

Arnetikos. Kom, houd nu maar op, of ik laat jelui staan. Gaat nu mee, dan kunnen we bij mij te huis eens een weinig van die hoofdbrekerij uitrusten.

(BATAVIA, Augustus 1889.)

NATUURWETENSCHAP EN WIJSBEGEERTE.

„Wetenschap zonder wijsgeerige
„strekking beoefend, gelijkt op een
„gelaat zonder oogen."
Schopenhauer.

„Twee Chineezen in Europa bevonden zich voor de eerste maal in den schouwburg. De een was er op uit, het mechanisme der toestellen te begrijpen, wat hem dan ook gelukte. De ander spande zich in, ondanks zijne onbekendheid met de taal des lands, den *zin* van het stuk te ontraadselen. De een is de natuuronderzoeker, de ander de wijsgeer."

Dit het beeld, waarin de geniale, schoon als systematicus niet bijzonder hoog te achten Schopenhauer (1788-1860) het onderscheid zoekt te verduidelijken tusschen eene natuurwetenschappelijke en eene wijsgeerige natuurbeschouwing. Otto Liebmann, de geleerde schrijver van een boeiend en verdienstelijk werk *Tot Analysis der Werkelijkheid* (1875), bezigt daartoe eene andere gelijkenis. „Men ziet bijwijlen," zegt hij, „dat eene rups op den struik, die haar voedt, met heen en weder gekromd lichaam boven haar blad uit rondzoekt, zonder iets te vinden. Hierop gelijkt de (dogmatische) metaphysica. Houdt echter de rups, wijl ze niets vindt, haar blad voor de wereld, dan gelijkt zij op den (dogmatischen) empirist."

Geen van beide bovenstaande gelijkenissen mag bijzonder bemoedigend heeten ten opzichte van den ons allen in verschillende mate aangeboren drang naar kennis. Wel bezien komen zij hierop neder, dat eerst de wijsgeer zich een weten ten doel stelt, hetwelk eigenlijk der moeite waard zoude wezen, maar dat hij dat doel nimmer vermag te bereiken. Is dit zoo? Streng genomen, helaas ja. Ons strikt en eigenlijk weten omvat niet veel meer dan eene zuiver formeele getallenleer; op zijn best reikt het tot de meetbaarheid en berekenbaarheid van vergankelijke verschijnselen; (1) het qualitatieve wezen van wat zich in zijne openbaringswijzen quantitatief door ons laat nagaan, onttrekt zich geheel aan onze rechtstreeksche waarneming. Wat de wijsbegeerte betreft, kunnen wij haar omschrijven als den algemeensten en hoogsten vorm van menschelijke zelfbezinning aangaande de wereld en het leven; „de geschiedenis der wijsbegeerte erlangt een aanzienlijk deel van haar gewicht juist hieruit, dat het geheele wetenschappelijke bewustzijn der tijden zich spiegelt in de philosophische theorieën." (2) Doch een volkomen en stellig weten omtrent het wezenlijke in de Natuur verwerven wij nooit ofte nimmer; al onze kennis is van de eene zijde gegrond op wisselende en voorbijgaande verschijnselen, die ons nimmer het eeuwige ware Zijn leeren

(1) „Eene zuivere natuurleer betreffende bepaalde natuurzaken is enkel door middel der wiskunde mogelijk, en vermits in iedere natuurleer slechts zooveel eigenlijke wetenschap wordt aangetroffen, als er zich kennis a priori in bevindt, zal eene gegevene natuurleer slechts zooveel eigenlijke wetenschap bevatten, als er wiskunde in kan worden toegepast." Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), voorrede.

(2) Wilh. Wundt, *Ueber den Einfluss der Philosophie auf die Erfahrungswissenschaften*. Lpz. 1876, blz. 22.

kennen; van den anderen kant beweegt zij zich in een schema van denkwetten en onderstellingen, welke soortelijk reeds vaststaan vóór alle afzonderlijke ervaring, en in hun subjectieven oorsprong al ons meenen hypothetisch, conditioneel en problematisch maken. In hoogsten aanleg en bij voldoende zelfbezinning blijkt de beste theorie slechts een *redelijk geloof*, met eene onvermijdelijke polariteit van onzekerheid — waarschijnlijkheid in verandelijke verhouding, en het is in overeenstemming hiermede, dat men in onze dagen de voorkeur geeft aan de Kantische definitie van het woord philosophie boven die van Aristoteles (384-322), den samenvattenden vertegenwoordiger van het wetenschappelijk bewustzijn der oudheid. Was voor den Stageiriet de wijsbegeerte een zoeken naar de hoogste beginselen, (¹) zoo noemt men haar tegenwoordig met Kant (1724-1804) liever de wetenschap omtrent de grenzen der menschelijke kennis. (²) Men zoude kunnen meenen, dat beide omschrijvingen van tegenovergestelde standpunten geheel hetzelfde zeggen, doch dit is niet zoo: de Kantische definitie omvat ook den twijfel, de skepsis, die in alle huidige kosmologische theorieën een onvermijdelijk bestanddeel is geworden. Volmaakte kennis bestaat onder ons menschen niet; de zucht naar eene gegronde, geslotene en bevredigende wereldverklaring is alleen bij wijze van benadering uitvoerbaar, en het is en blijft ondoenlijk, om als het ware alle kosmologische breuken onder een enkelen gemeenen noemer te brengen.

(¹) *Metaphysica* I 2; blz. 470 in den 2en band der uitgave van Firmin Didot (Parijs 1850).

(²) Vergelijk Kant's *Träume eines Geistersehers* (1766), waarin de bedoelde definitie reeds voorkomt. Blz. 61 in de uitgave van Dr. K. Kehrbach (Reclam).

Doch laat ons niet overdrijven, ook in onze twijfelzucht en onze wanhoop aan een eigenlijk weten. Was men vóór Kant veelal bevangen in een te blind vertrouwen op het kenvermogen van het menschelijk verstand, wij loopen gevaar al te twijfelzuchtig te worden. Men zie niet voorbij, dat de volstrekte twijfel zich zelven opheft, vermits hij uitloopt op de ongerijmdheid der repetente breuk: „Wij kunnen niets weten; wij kunnen niet weten, of wij niets kunnen weten; wij kunnen niet weten, of wij recht hebben om aan te nemen, dat wij niet weten kunnen of wij niets kunnen weten"; en zoo voort. Beter is het, met beslistheid het *geloof* tot grondslag te nemen van onze onderzoekingen en redeneeringen, en een bezadigd of beperkt *vertrouwen* te stellen in het kenvermogen van den denkenden mensch; zetten wij onze nasporingen en betoogen voort op de *stille onderstelling*, dat ons soortelijk vaststaand apparaat van waarneming en denken ons in staat stelt tot het opdoen van althans betrekkelijke en voor volmaking vatbare kennis; *betrekkelijke* kennis, want al ons weten bestaat uit persoonlijke voorstellingen, die hoogstens de beteekenis van beelden of aanduidingen kunnen bezitten ten aanzien van het algemeene wezen der Natuur zelf. Het hier genoemde woord „beelden" leidt ons tot de juiste opvatting van het charakter onzer kennis: het menschelijk weten is van *symbolischen* en benaderenden aard, en in zijn geheel daarom nimmer kortaf onwaar, evenmin als het ooit in den strengen zin des woords *de* waarheid, dat is eene alomvattende reproductie van het wezen der wereld en der feiten inhoudt. Wij zijn in staat, ons in asymptotischen zin *steeds juistere* denkbeelden te vormen omtrent het wezen der dingen en de beteekenis des wereldloops. De maatstaf voor de beoordeeling van de

graden dier juistheid vindt het zich ontwikkelend verstand in zich zelf; aan het hooger gestegen inzicht wordt de ontoereikendheid kenbaar der vorige en lagere stadiën van zelfbezinning.

„Maar", zegt de empirist, „wat hebben wij nóódig te zoeken naar het wezen der dingen en de ware beteekenis des wereldloops? Houd u met ons aan de rechtstreeksche ervaring, aan de feiten en hunnen samenhang, en laten wij het wezen der dingen en de beteekenis der feiten met vrede, die wij, naar gijzelf zegt, toch nooit zullen opdiepen." Een schijnbaar verstandig, maar onuitvoerbaar besluit; een besluit, dat bovendien, indien het uitvoerbaar *was*, in zijne gevolgen ijzingwekkend zoude zijn, en welks onhoudbaarheid de empirist alleen door bewuste of onbewuste beginselverzakingen verbloemen kan. Konden wij den volstrekten twijfel bij eene zuiver repetente breuk vergelijken, in eene onderstelde „zuivere ervaring" hebben wij te doen met eene blinde steeg, een ingang zonder uitweg. Voor den gewonen of niet wijsgeerig gevormden mensch klinkt het heel aannemelijk, dat wij ons hebben te onthouden van bespiegelingen, welke de ondervinding overschrijden, en wij ons in het streven naar kennis tot het onderling verband der gegeven feiten behooren te beperken; in waarheid echter sluit een ten einde gedacht empirisme het *solipsisme* in, de troostelooze leer nl., dat men wel beschouwd met zich zelf alleen is. Ja zelfs bij de eenzijdig objectieve opvatting des woords ligt er eigenlijk het volstrekte illusionisme of nihilisme in opgesloten.

Natuurverschijnsel zijn, beteekent voorwerp wezen van waarneming; voorwerp van waarneming zijn, wil zeggen object zijn voor een (persoonlijk) subject. Geen verschijnsel zonder waarnemer; geen waarneming, welke ons iets kan

leeren kennen buiten betrekking tot ons zelven, iets dus dat op zich zelf bestaat. De geheele wereld mijner waarneming is als zoodanig niet dan de inhoud van mijn eigen voorstellen; „laten wij uitwendige voorwerpen voor zelfstandige *dingen* gelden, dan is het geheel onmogelijk te begrijpen, hoe wij tot de kennis hunner werkelijkheid buiten ons kunnen geraken, naardien wij enkel steunen op de voorstelling die in ons is. Want men kan toch niet buiten zich zelven gewaar worden; het geheele zelfbewustzijn levert daarom niet dan enkel onze eigen toestanden." (¹) „Geene waarheid heeft grooter zekerheid of is onafhankelijker van bewijs dan deze: dat alles, wat voor het weten voorhanden is, dat alzoo deze geheele wereld slechts object is met betrekking tot een subject." (²) De waargenomene wereld is voor een iegelijk onzer slechts door en voor den waarnemer voorhanden; de werkelijkheid, welke zich in het verschijnsel openbaart, ligt buiten en achter de subjectief bepaalde perceptie. Het is niets dan eene in praxi onvermijdelijke, maar bij eenige bezinning al spoedig in het afgetrokkene doorziene begoocheling, dat ik in mijn eigen organisme, mijn eigen bewustzijn, eenige rechtstreeksche kennis kan dragen van andere dingen en wezens buiten mij; ten opzichte van eventueele dingen en wezens kunnen de voorwerpen mijner waarneming altijd slechts vertegenwoordigende waarde bezitten, laat staan dat ik in mijne *bewust* denkbeeldige voorstellingen iets anders zoude hebben dan eigen toestanden. Mag ik alzoo de rechtstreeksche ervaring in mijn denken niet repraesentatief overschrijden, dan ben ik alleen met eene sfeer van ver-

(¹) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*; blz. 319—320 in de uitgave van K. Kehrbach (Reclam).

(²) Arthur Schopenhauer, *Welt als Wille und Vorstellung*, I § 1.

schijnselen zonder binnenkant of wezenlijke keerzijde; geef ik de noodzakelijkheid toe van de repraesentatieve opvatting mijner gewaarwordingen en denkbeelden, dan is daarmede de metaphysica in den grond der zaak als onvermijdelijk erkend. Allen onderstellen wij dan ook het bestaan eener menigte van menschelijke en dierlijke gemoedstoestanden, van planten, hemellichamen en zoo voort, welke door repraesentatieve verschijnselen in ons bewustzijn vertegenwoordigd worden, maar als rechtstreeks bekend onmogelijk kunnen gegeven zijn en geheel buiten den kring der ervaring liggen. Of is het glinsterend puntjen aan de peripherie van mijn gezichtsveld de ster zelve, wier bestaan ik door dat verschijnsel verzekerd acht?

In hoogsten aanleg bestaat er geene derde logische mogelijkheid tusschen de wereldloochening van den solipsistischen empirist en de metaphysica van den geloovigen mensch, die in de bedoeling zijner gedachten het objectief gegevene hypothetisch overschrijdt; de zoogenaamde *physica* of natuurleer in het brein van den persoonlijken geleerde kan voor bedrieglijkheid alleen bewaard blijven op de *metaphysische* onderstelling, dat onze uiteraard denkbeeldige voorstellingen en begrippen zinnebeeldige geldigheid bezitten ten opzichte eener alomvattende werkelijkheid, die zelve buiten onze rechtstreeksche „bevatting" moet gelegen blijven. *Alleen wanneer de ervaring wordt opgevat, niet als grens maar als punt van uitgang, erlangt het menschelijk weten eene meer dan illusorische beteekenis*, (¹) en het is niets dan eene grove

(¹) Hiermede stel ik mij met E. v. Hartmann lijnrecht tegenover Kant, die ons op negatief dogmatische wijze inprent, „dat de zuivere verstandsbegrippen nooit van transcendentaal (hier = repraesentief ten opzichte eener buiten het bewustzijn gelegene werkelijkheid), maar altijd slechts van empirisch (= binnen den

inconsequentie en theoretische oneerlijkheid in de neokantianen onzer dagen, (1) wanneer zij tegenover de constructieve wijsgeeren hun agnosticisme (2) accentueeren en dan toch weder over de wetenschap, de geschiedenis en hun medemenschen spreken als bestond er op hun standpunt van „zuivere ervaring" nog iets anders dan zij zelve en het dissolving view der zielebeelden in hun eigen bewustzijn.

Zoo houd ik dus de onontbeerlijkheid der metaphysica staande op dezen grond, dat wij feitelijk niet buiten ons zelven vermogen te gaan, en toch niet kunnen nalaten, dit in repraesentatief bedoelde gedachten te doen; met deze bewering verbind ik dan het inzicht, dat eene dergelijke overschrijding der ervaring alleen in symbolischen zin kan plaats hebben; dat het eigenlijk gehalte aan waarheid in ons weten slechts schuilen kan in het logisch schematisme onzer gedachten, en dat deze waarheid altijd slechts met verschillende graden van waarschijnlijkheid, nimmer echter met volmaakte zekerheid, behept kan zijn. Onbevredigend als deze opvatting bij den eersten aanblik moge schijnen, is juist zij het, die de deur opent voor een bezadigd vertrouwen in de onbegrensde vatbaarheid onzer kennis voor verruiming, verhooging en ontwikkeling; juist wijl er voor

kring der gegevene objecten verblijvend) gebruik kunnen zijn." *Kritik der reinen Vernunft*, blz. 229 in de uitgave van Dr. Karl Kehrbach.

(1) Type vroeger Hans Vaihinger, de schrijver van een (grondig) geschrift over *Hartmann, Dühring und Lange*; Iserlohn 1876. Over het neokantianisme leze men o. a. E v. Hartmann, in *Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus*; Berlijn 1877.

(2) *Agnosticisme:* de zienswijze, dat wij niets weten kunnen. Practisch is dit hetzelfde als *akosmisme*, de loochening van een wereldverloop buiten en onafhankelijk van het persoonlijk bewustzijn.

onze denkbeelden geen sprake kan wezen van eene lijnrechte tegenstelling tusschen waar en onwaar, daar zij als symbolen immers altijd slechts waar zijn in middellijken zin, blijven zij vatbaar voor doorloopende verbetering, eene verbetering, welke de erkentenis van het voorloopig charakter ook der nieuwste kosmologische formules niet uit-, maar ook de volstrekte onwaarde der voorafgegane theorieën niet insluit. Onze voorstelling van het wereldverloop is nimmer geheel bedriegelijk, noch ook volkomen adaequaat; van de eene zijde hebben alle wijsgeerige denkers uit het verledene tot de vorming der nieuwste opvattingen hun aandeel bijgedragen, terwijl wij van den anderen kant, zelfs bij bereiking eener (als ideaal gedachte) volledige kosmologische formule altijd nog slechts eene gedachte *reproductie* der werkelijkheid zouden bezitten, en niet eene rechtstreeksche kennis der werkelijkheid zelve, hoedanige met het begrip schepsel onbestaanbaar is. Binnen de hier aangeduide grenzen zal de als metaphysica bedoelde wijsbegeerte, ten spijt van den in den sluier der Maja ([1]) verstrikten grooten hoop, ten spijt ook van het negatief gevit der zelve met onvruchtbaarheid geslagene neokantianen onzer dagen, voor elken grondigen en onpartijdigen denker haar wetenschappelijk recht van bestaan behouden, moge overigens voor het tegenwoordige de kroon dier eeuwenheugende koningin der wetenschappen geworden zijn tot eene kroon van doornen; zij die loochenen, dat in de metaphysische denkbeelden der menschheid verscherping, verruiming en verhooging valt aan te nemen, doen dit uit onkunde of partijzuchtige verblindheid. Zonder op hunne beurt

(1) *Maja*: **een woord der Hindoes, zooveel beteekenende als begoocheling of illusie.**

definitieve bevrediging te verschaffen, zijn de denkbeelden en leeringen van eenen Eduard von Hartmann (geb. 1842), den grootsten en veelzijdigsten wijsgeerigen denker onzer dagen, heel wat omvattender, grondiger en scherper geteekend dan de betrekkelijk nog kinderlijke voorstellingen ook van de grootste geesten der Helleensche oudheid. Voorzeker beweegt de ontwikkelingsgeschiedenis der wijsbegeerte zich nu juist niet in eene doorloopende rechte lijn. Het zoogenaamde occasionalisme van Geulinx (1625—69) en Malebranche (1638—1715) vormt logisch genomen den overgang van het theïsme van Descartes (1596—1650) naar het pantheïsme van Spinoza (1632—77) en wel valt bij Geulinx de nadruk op de non-substantialiteit der geschapene geesten, (¹) bij Malebranche op die der lichamen, (²) terwijl Spinoza beide gezichtspunten te zamenvat en verscherpt. (³) De geschiedenis is intusschen niet zoo beleefd geweest, dit geriefelijk en bevattelijk schema van gedachtenontwikkeling chronologisch vast te houden, want zij liet Spinoza het pantheïsme voltooien, eer Malebranche het had voorbereid.

In hare algemeenheid zal de dialektische opvatting van Hegel (1770—1831), volgens welke de dwalingen der philosophen niet dan eenzijdig doorgedreven particeele waarheden zijn, die eerst in hare exclusiviteit tot dwalingen worden, waarschijnlijk altoos eene groote beteekenis blijven behouden; „de meeste dwalingen

(¹) „Sumus modi Mentis; si auferas modum, remanet ipse Deus." *Metaph. vera et ad mentem Perip.* (1691), 2e ged.

(²) „Nous voyons toutes choses en Dieu." *Recherche de la Vérité*, III 6.

(³) „Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia; quidquid est in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest." *Ethica* I, 14 en 15.

ontstaan, doordat men eene waarheid eenzijdig en met uitsluiting der overige op den voorgrond stelt." (1) Voor Hegel is het natuurproces de zelfbeweging der in onderlinge tegenstellingen existente absolute Rede; wegens het discursief charakter der in ons tot bewustzijn komende denkbeelden en begrippen is volgens hem de ontwikkelingsgang der wijsbegeerte van *dialektischen* aard, hetgeen beteekent, dat hare geschiedenis eene reeks toont van stellingen, tegenstellingen en verzoenende samenvattingen (thesis—antithesis—synthesis). (2) Deze leer van de noodzakelijkheid en de voortstuwende werking der tegenstellingen, van de betrekkelijke gegrondheid dus der standpunten en de planmatige ontwikkeling der bespiegelende gedachte, is als algemeen gezichtspunt eene groote en onschatbare verovering van het menschelijk verstand, en zij behoeft in hare toepassing slechts bewaard te blijven voor een enghartig en dogmatisch doordrijvend schematisme, om een kostbaar richtsnoer te blijven voor geschiedkundig-wijsgeerige beschouwingen. In de ontwikkeling der wijsbegeerte zelve vinden wij voorbeelden van een zoodanigen „drieslag" in de verhouding tusschen Herakleitos, Parmenides en Platoon ten aanzien van verandering en zijn, tusschen Demokritos, Platoon en Aristoteles in de vraag naar de waarde van materialisme en idealisme, tusschen Descartes, Locke (1632—1704) en Leibniz (1646—1716) wat betreft den strijd over de ingeboren begrippen, tusschen Hegel, Schopenhauer en Hartmann op het gebied der nieuwere

---

(1) Blaise Pascal (1623—62), *Pensées*, p. II art. 17.

(2) Men zie hier niet voorbij, dat „tegenstelling" nog niet is „tegenstrijdigheid", of volslagen logische onbestaanbaarheid. „Gegensatz ist nicht Widerspruch."

ontologie, (1) en in een aantal andere gevallen. Volstrekte geldigheid voorzeker bezit ook weder het „dialektisch" aperçu niet. Volgens Hegel's leer van tegenspraak en verzoening had, om maar iets te noemen, op het optimistisch intellectualisme van Leibniz onmiddellijk een pessimistisch ethelisme (2) van zoo iemand als Schopenhauer moeten volgen, waarop dan allicht, als voorloopige verzoening der tegenstelling, de concrete gevoelsleer van een Schleiermacher (1768—1834) een voortreffelijk figuur zoude hebben gemaakt.

Hoe het zij, dat er vooruitgang, verruiming en ontwikkeling in de wijsbegeerte heeft plaats gehad, is mijns erachtens eene uitgemaakte waarheid. De philosophische conceptie des wereldraadsels is gaandeweg grondiger, omvattender, veelzijdiger geworden; zienswijzen, welke bij haar opduiken elkander aanvankelijk schenen uit te sluiten, zijn in den loop der tijden geworden tot een enkelen grooten gedachtenstroom. Er ligt eene gansche intellectueele ontwikkelingsgeschiedenis opgesloten in eene kosmologische formule als de volgende: *Het natuurverloop is eene reaaldialektiek in den boezem van het Absolute, een vereeningsverloop van ideëele tegenstellingen, existent als op en tegen elkaar gerichte krachtsuitingen van den absoluten Geest.* Jammer maar, dat de uitkomsten der metaphysische overpeinzingen geen eigendom der geheele beschaafde, of zelfs geleerde menschheid zijn; altijd nog blijft de wijsbegeerte een erfdeel van weinigen,

(1) *Ontologie:* leer omtrent het wezen der dingen en feiten.

(2) *Ethelisme* — wilsleer, de leer volgens welke het wezen der werkelijkheid een streven is. Bij Schopenhauer staat het ethelisme antithetisch tegenover Hegel's *panlogisme*, de zienswijze volgens welke het wereldproces de zelfontwikkeling is van het Logische en er buiten de in dialektische zelfontwikkeling verkeerende absolute Rede niets bestaat.

eene omstandigheid, waarbij in hoofdzaak alleen de menschelijke kleingeestigheid en enghartigheid haar baat kan vinden. Wel verre dat diepzinnige, zich boven den tredmolen des alledaagschen levens verheffende wereldbeschouwingen in welverdiende eere zouden staan bij het geheele beschaafde publiek, is voor duizenden zelfs van geleerde lieden het woord metaphysica tot eene aanfluiting geworden. Die zonde hebben ten deele de woordvoerders der negentiende-eeuwsche natuurwetenschap op hun geweten, zij het ook dat de klassieke Duitsche philosophen in dezen evenmin geheel zonder schuld zijn. Wat de wijsgeeren aangaat, hebben Fichte, Schelling en Hegel, die langs den weg van het zuivere deductieve denken in het hart der Natuur waanden binnen te dringen, in hunne onbewuste scholastiek gerechte aanleiding gegeven tot het miskrediet, dat in de tweede helft onzer eeuw het schier uitsluitend deel geweest is van „natuurphilosophie"; van den eenen kant beschouwd hebben „exacte" natuuronderzoekers alle recht gehad om voor de metaphysica van het midden der eerste helft onzer eeuw slechts spot te voelen en verachting. Doch de physische verachting voor metaphysische droomerijen werd aldra geëvenaard door de volslagen onkunde, waarin men zich voortaan bevond ten aanzien van al datgene wat de gedachten van Fichte, Schelling en Hegel dan toch waarlijk groots en geniaals hadden gehad, en wijl geene eenzijdigheid eenzijdiger is dan die van gepraeoccupeerde objectivisten, bemerkte men niet eens dat de afgedane natuurphilosophie in allen gevalle toch dienstig was geweest om er bij wijze van tegenstelling het wiskundig exacte weten aan te ontspinnen. Alles echter in de wereldgeschiedenis heeft zijn voorloopig en betrekkelijk recht van bestaan, zoowel als zijn bestand-

deel van onverstand en onredelijkheid, en hadden groote metaphysische denkers in den onrijpen staat der objectieve wetenschappen eens alles willen omvamen wat slechts door moeitevol wiskundig en proefondervindelijk onderzoek is vast te stellen, groote physici zondigden voortaan, doordat zij in een eenzijdig objectivisme alles meenden op te kunnen nemen wat de mensch aan houdbare overtuigingen in zich ontwikkelt. Het is nog niet zoo lang geleden, en veler wege is die toestand alsnog heerschende, dat men het nauw dorst wagen, in natuurwetenschappelijke kringen woorden als „God" en „geest", „bovenzinnelijk" en „Voorzienigheid" in goeden ernst te bezigen, uit vreeze van voor een domper en achterling te worden aangezien. Voortaan goldt het, de Natuur op te vatten als een uitsluitend wis- of scheikundig vraagstuk, als een warrelenden en ongeschapen stofhoop, waarvan het denkendbewustzijn niet dan eene toevallige functie of bewegingsverhouding mocht heeten [1]). Eene bovenzinnelijke zaak was kortweg eene „buitenissige" zaak [2]). Allengs is deze blind- en doodverklaring van het wezen der dingen verder en verder onder het proletariaat der Europeesche menschheid doorgedrongen, en de ruwe massa, wier instincten beginselvaster dan hare theorieën zijn, is sinds lang

[1]) „De ziel is slechts een verzamelnaam voor de verschillende functiën der zenuwen bij de hoogere dieren. De mensch is slechts eene machine, zoo goed als het dier, zijn denken het gevolg eener bepaalde lichamelijke organisatie." Carl Vogt, *Bilder aus dem Thierleben* (1852).

[2]) „Met de grens der zinnelijke ervaring is ook de grens van het denken gegeven." C. Vogt, *Köhlerglaube und Wissenschaft*, 4e opl. (1856), blz. 107. „De natuurkundige kent slechts lichamen en eigenschappen van lichamen; wat daarbuiten ligt, noemt hij transcendent, en de transcendentie beschouwt hij als eene afdwaling van den menschelijken geest." R. Virchow, *Archiv für pathologische Studiën II*, blz 9.

begonnen, in plompen ernst de praktische gevolgen te trekken, die voort moeten vloeien uit de wegstooting van alle geloof aan eene hoogere of bovenzinnelijke beteekenis der feiten. Het spreekt van zelf, dat zoo iets van den anderen kant de verstandelijke ontwikkeling onder de achterlijke aanhangers der overgeleverde en verouderde godsdienstvormen door zijne afschrikkende werking slechts tegen kan helpen houden.

Middelerwijl heeft er in de hoogere spheren der natuurwetenschap zelve eene gewichtige frontverandering plaats gegrepen. Het materialisme nl. is in wetenschappelijken zin bankroet; de voornamere woordvoerders der naturalisten komen ons thans bij herhaling verzekeren, dat deze over eene dogmatische stofjesleer reeds lang henen zijn; dat de natuurwetenschap als zoodanig slechts uitspraak doet over, en verband vaststelt in, objectieve verschijnselen, en dat daarbij het wezen zelf der dingen, alsmede de betéékenis der gebeurtenissen, bij slot van rekening buiten onze bevatting zoowel als buiten bespreking blijft, zoodat geen natuuronderzoeker beweren mag te weten wat woorden als stof en kracht in den grond der zaak moeten beduiden, of welken zin het woord „oorzaak" in het veranderingsverloop der wereld eigenlijk heeft. De zoo hoog geroemde en praktisch voorzeker uiterst nuttige natuurwetenschap is gevolgelijk, op de keper bezien, slechts eene wetenschap van den veranderlijken *schijn;* er bestaat zoo iets als het bovenzinnelijke, zoodat het onzienlijke niet noodzakelijk het buitenissige moet heeten.

Wisselende en voorbijgaande, onwezenlijke en onzelfstandige, subjectief-menschelijk bepaalde en daarom volslagen betrekkelijke *verschijnselen*, ziedaar het gebied der natuurwetenschap, volgens het getuigenis harer eigene

nieuwere koryphaeën. Nemen wij daar eens vooral nota van. Want wat dan valt er voortaan van physische zijde nog te smalen op metaphysische schijnwetenschap? *Let us shake hands as fellows and brethren:* heb ik voor mijnen wetensdrang in laatsten aanleg meer aan eene wetenschap van den schijn? „Wel", zegt men, „op physisch gebied worden in allen gevalle blijvende en vaststaande inzichten veroverd." Is dit zoo? Aan *feiten*kennis zijn wij zeer zeker in den loop onzer eeuw ontzaglijk veel rijker geworden; hoe staat het echter met de *theorie*, de verklaring, het eigenlijk wetenschappelijke in de natuurwetenschap? Wat vermogen wij eigenlijk doorzichtig te maken? Van de *berekening* der verschijnselen spreek ik daarbij niet; eene berekening is nog geene verklaring. En is deze laatste bij de physici zooveel vaster, hechter en duurzamer dan bij de metaphysici? Ik zoude zeggen, het begint er eer naar uit te zien, dat alle objectieve detailverklaring der natuurwetenschap ten slotte blijkt op niets uit te loopen, en de divinatorische, uit het schematisme zelf van het menschelijk denken en handelen te destilleeren algemeen kosmologische hypothesen en formules het eenige in ons weten zijn, dat althans éénige blijvende theoretische waarde heeft. Men heeft, met meer animositeit dan zelfkennis, van naturalistische zijde veel gespot over de onbestendigheid van het gezag der wijsgeerige stelsels van wereldopvatting, waarvan het eene, naar het iet of wat kortzichtig heette, door het andere daaraanvolgende weder werd omgestooten; hoe staat het echter met de duurzaamheid van natuurwetenschappelijke theorieën? Waar is tegenwoordig het phlogiston, waar de Newtonische emanatieleer? En men denke niet, dat nu bijv. de nieuwere chemische en optische theorieën méér zekerheid van weten verschaffen. Ook de aether-

hypothese bijv. loopt uit op eene ondenkbaarheid, en het feit, dat in Engeland zulk eene benaming als *working hypothesis* in zwang heeft kunnen geraken, spreekt in dezen boekdeelen. Kortom, spreekt men bij de natuurwetenschap van blijvende *waarde*, dan zal die aan de zijde der *praktische toepassing* onzer objectieve feitenkennis te zoeken zijn. [1]) Maar is *dat* dan het doel, dat de grootste geesten der menschheid in angst en druk, in smart en ontbering vol geestdrift en ontbaatzuchtigheid hebben nagejaagd?..

De deskundige zal het mij moeten toegeven: de pogingen der naturalisten om de objectieve verschijnselen te verklaren, bezitten al even weinig duurzaamheid — eigenlijk nog veel minder — dan de wijsgeerige stelsels, op wier bodemloosheid en gebrek aan levensvatbaarheid door negentiende-eeuwsche empiristen en geestelijke proletariërs met zooveel heftigheid is gesmaald. Moge zich ook de objectieve wetenschap onzer dagen te recht kunnen beroemen, dat wij aan de hand harer voortreffelijke en steeds verscherpte methoden van inductief onderzoek tot eene steeds aanwassende kennis van feiten en hunne onderlinge afhankelijkheid zijn geraakt: eene kennis waardoor wij eene steeds grooter wordende (hoewel overigens tot het algemeen gevoel van geluk óók al niet bijdragende) praktische heerschappij over de werkelijkheid hebben erlangd, zoo wordt het toch met iederen dag duidelijker, dat alle naturalistische pogingen tot theoretische samenvatting, verwerking en verklaring van minstens even betrekkelijken, voorloopigen en onbe-

---

([1]) **Intusschen „het beroep op zoo gezegde praktische belangen tegenover de uitkomsten der theorie, is dikwijls maar een omweg, om ongestaafde opvattingen als wetenschappelijk onaantastbaar op te stellen."** (R. Eucken, *Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart.* Lpz. 1878, blz. 27.) Ook dat zie men hier niet voorbij.

vredigenden aard zijn als ooit met metaphysische theoremata het geval kan zijn geweest. Het hoogste doel, dat ook een naturalist zich bij zijn streven stellen moet, is weten, begrijpen, doorgronden: dat alleen is hier een waardig voorwerp van geestdrift: doch helaas! overal, ook waar de natuurgeleerde aan het verklaren gaat, heeft men te doen met symbolen, optisch gephantaseerde symbolen, die slechts verschillende graden van aannemelijkheid bezitten; nooit erlangt men volkomen gewisheid of vaststaande waarheden aangaande den wezenlijken aard der feiten. De nevelhypothese van Kant en Laplace is in casu een sprekend voorbeeld. Men meende in die theorie eene kosmogonische verklaring te hebben gevonden, welke in hare mechanistische overtuigingskracht het geloof aan eenen geestelijken wereldgrond overbodig maakte, en nog slechts weinige jaren geleden betwijfelde men ernstig of er wel veel bijzonders tegen deze beroemde hypothese te zeggen viel. Tegenwoordig is het onder de hoogere natuurgeleerden in confesso, dat de nevelhypothese, althans in haar oorspronkelijken vorm, niet de geringste levensvatbaarheid bezit, en de noodzakelijkheid harer omwerking dringt zich aan alle bevoegde beoordeelaars op. Naarmate de aanvankelijke kinderlijk materialistische begoochelingen verdwijnen, begint men nu zelfs de mogelijkheid te bevroeden, dat de geheele hypothese, zegge gezichtsphantasie, eenmaal uit de wetenschap zal verbannen worden.

Men zal begrijpen, dat het bij het feit eener zoodanige relativiteit van alle menschelijke wetenschap een pijnlijken indruk maakt op den metaphysicus, wien bovenal de *piëteit voor het onzienlijke en ondoorgrondelijke* ter harte gaat, wanneer hij het zoo menigmaal moet aanzien, hoe de naturalisten onzer dagen, die tegenwoordig onder het

aan den Mammon verkochte groote publiek, voor zoover het niet meer kerkelijk geloovig is, bijna uitsluitend aan het woord zijn, zich bij allerlei gelegenheden nog altoos niet ontzien om sommige onvermijdelijke bekentenissen van objectieve onkunde bij subreptie om te zetten in negatief-dogmatische loochening. Laten wij de fundamenteele praemissen buiten bespreking, waarop natuurwetenschappelijke onderzoekingen en redeneeringen rusten en die ten onrechte als „van zelf sprekend" worden beschouwd alleen omdat zij voor alle ervaring onmisbaar zijn, (1) dan berust de natuurwetenschap, zelfs wanneer zij wordt opgevat als insluitende alle takken van natuurlijke historie, uitsluitend op en wordt alleen bevorderd door de zintuiglijke waarnemingen en proeven. De physische wetenschappen erkennen in hare methodologisch gerechtvaardigde eenzijdigheid geen feiten, die niet rechtstreeks of middellijk voor onze zintuigen waarneembaar kunnen worden gemaakt. Hier, op zijn eigen gebied, bezit het getuigenis der zinnen uitsluitend gezag; de natuurwetenschap is, emphatisch gesproken, eene wetenschap van den zinnelijken schijn, want alle methoden van physische contrôle en verificatie zijn in laatsten aanleg verbonden aan „objectieve" waarneming. Men spreekt gevolgelijk de naakte waarheid, wanneer men in onze dagen negatieve uitkomsten als de onderstaande, om zoo te zeggen van de daken predikt. „De wetenschap kent geene *bovenzinnelijke zaken;* de wetenschap bespeurt geen *geestelijk wezen*, geene metaphysische *substantie* achter de sensueele qualiteiten; zij vindt nergens eene *kracht*, maar overal slechts verhoudingen van wederzijdsche afhankelijkheid, dat zijn me-

(1) **Vergelijk hier het geschrift van O. Liebmann over *Die Klimax der Theorieën.* Straatsburg 1884.**

chanisch-mathematische functiën; [1] de wetenschap weet niets van eenen bovenzinnelijken *oorsprong* der dingen en weet dus ook niets van eene *schepping*; de wetenschap „ziet" nergens *doel* in de Natuur, maar allerwege slechts objectief-mechanisch verband; zij bespeurt nergens onstoffelijke dingen en kent geen *ik*, tenzij men daaronder zijn lichaam versta; de wetenschap vindt nergens zoo iets als een *Opperwezen;* en zoo voort, en zoo voort. Het is klaar: wanneer de woordvoerders der natuurwetenschap dergelijke uitspraken in het openbaar gelieven te doen, dan verkondigen zij niets dan naakte waarheden. *Quis dubitavit?* Geen philosoof, zoude ik denken: de heeren naturalisten bij geval wel? Geest en substantie, kracht en oorsprong, schepping en doel, ik en wereldgrond, dat alles is niet te zien of te tasten, te hooren, te ruiken of te proeven; de zintuigen zeggen ons van dat alles niets, en Carl Vogt konde in der tijd zijne bestrijders gerustelijk uitdagen met de woorden: „Men toone ons de ziel, men overtuige de zintuigen van haar bestaan, men make dat men haar zien, ruiken, hooren, proeven, voelen kan." Zelfs het woord kracht is, ook voor den metaphysicus, niets dan eene afgeleide verstandskategorie; het is het wortelbegrip der oorzaak, toegepast op de spheer des gevoels. Kortom, door het getuigenis der zintuigen alleen, zonder aanvulling uit

---

(1) Zoo bijvoorbeeld Kirchhoff (1824-87), die in zijne (in 1875 verschenen) *Mechanik* de kracht omschrijft als de versnelling of snelheidsverandering, welke een stofdeeltje in de eenheid van tijd ondergaat. Genoemde geleerde was overigens tot het juiste inzicht geraakt aangaande het verklaringsvermogen eener eenzijdig objectieve wetenschap, en spreekt van de mechanica als van eene leer, welke de in de Natuur plaats grijpende bewegingen volledig en op de eenvoudigste wijze tracht te *beschrijven*. Zie den aanhef van het genoemde werk.

andere en subjectieve bronnen van kennis, bereiken wij uiteraard nooit iets *boven*zinnelijks, en wij kunnen langs enkel sensueelen weg niet eens weten, dat er buiten ons eigen ik nog andere bewustzijnsspheren op onze aarde bestaan.

Zie echter, hoe men van „wetenschappelijke" zijde eene dergelijke negatieve waarheid vaak verwringt tot negatieve *dogmatiek*. De wetenschap, welke op deze wijze haar onvermogen moet erkennen om het bestaan van iets anders dan zinnelijke aandoeningen te constateeren, is physische, of eenzijdig objectieve wetenschap. Zij stelt zich echter aan als *de* wetenschap. De natuurgeleerden „zijn wonderlijke lieden; naar aanleiding van het groote dat zij hebben verricht, hebben zij zich tot universeel gilde opgeworpen, en willen niets erkennen buiten hetgeen in hunnen kring past en door hun orgaan kan behandeld worden." (1) Zoo zeide de verdienstelijke, maar iet of wat te spraakzame hoogleerlaar du Bois-Reymond eenige jaren geleden: „Wij zeggen, de natuurwetenschap is het absolute orgaan der beschaving, en de geschiedenis der natuurwetenschap de eigenlijke geschiedenis der menschheid." (2) In verband met eene dergelijke zienswijze worden dan de negatieve beweringen en uitspraken der objectieve wetenschap menigmaal geuit met het ongerechtvaardigde sous-entendu, dat al wat in objectieven zin niet voorhanden is, ook niet voorhanden behoeft te heeten voor het menschelijk weten in het algemeen. Zegt de theoretische physicus: „wij weten van geene krachten meer", dan bedient hij zich van eene dubbelzinnigheid in het woord „wij", om

(1) Goethe, *Sprüche in Prosa*, III Bd., blz. 299.

(2) Zie zijne voordracht over *„Culturgeschichte und Naturwissenschaft,"* Lpz. 1878 blz. 34.

anderen te kunnen verkondigen: „van krachten mag geen sprake meer zijn." [1] Zijn „wij" mocht alleen beteekenen: „wij als theoretische physici"; zonder recht maakt hij er zwijgend van: „wij als wetenschappelijk denkende menschen in het algemeen." Op zulk eene wijze vermeet zich dan menige natuurgeleerde, om op eigen gezag alle leer omtrent iets niet zintuiglijks, met zedenleer, rechtsleer, godsdienst- en schoonheidsleer incluis, stilzwijgend van het menschelijk „weten" uit te sluiten, terwijl toch zelfs de toestanden van het godsdienstig gemoed, ondersteld zelfs dat zij geheel illusorisch zijn, evenzeer natuurfeiten met bestudeerbaren samenhang behooren te heeten als welke andere gebeurtenissen dan ook.

Doch er is meer. De objectiviteit der zoo eenzijdig op den voorgrond gestelde natuurwetenschap zelve is ten halve zelfbedrog! Geen zintuig kent zich zelf, geen oog ziet zelf, dat het ziet: om waar te nemen en te weten is er een, laat mij eens zeggen: anti-objectief, verstand noodig. De physicus moge spreken van objectiviteit zooveel hij wil: zoodra wij op begrippen als *inductie* en *analyse*, *hypothese* en *natuurwet* slechts eenigermate reflecteeren, zoodra wij de *kategorieën* in het oog vatten, waarin de verschijnselen, niet zich zelve ordenen, maar door ons geordend worden, zoodra wij de stelselmatige *indeelingen* bezien, tot welke de meest empirische wetenschappen allengs geraakt zijn, wordt het ons helder, welk eene verkeerdheid er zoo vaak met de woorden „zuiver objectief weten" bedoeld wordt, en hoe onafscheidelijk een subjectief denkschematisme verbonden

---

[1] „Recent advance in physical science gives the suggestion that the time-honoured word force is in all probability destined to be relegated to the limbo of departed nomenclature." Prof. Tait, in his Lectures.

is met de objectiefste ondervinding. Wie *dit* eenmaal heeft ingezien heeft de eerste schrede gezet op het gebied der wijsgeerige introspectie, en zal zich bij voldoende bezinning niet meer kanten tegen de waardeering der non-objectieve gevolgtrekkingen, waartoe vóór hem de groote metaphysische denkers in toenemende diepzinnigheid zijn geraakt.

„De *spot* van den exacten onderzoeker, die opgaat in de beredeneerde verbinding van proefondervindelijke en geschiedkundige feiten en gegevens: de *spot* over de naargeestige bespiegeling, die toch niets kan weten van wat het met zintuigen en verstand waarneembare overschrijdt, vermag de bovenzinnelijke behoefte des geestes niet te verklaren, maar op zijn hoogst op een dwaalspoor te brengen. De tijdvakken der menschelijke geschiedenis, waarin vijandschap heerscht tegenover de wijsbegeerte, sluiten altijd verval in van geestesbeschaving." (1) „Dat velerlei gebied behandeld zal kunnen worden buiten betrekking tot de hoogste vragen, levert voorzeker vele voordeelen op, maar toch alleen in zooverre *als* zij afzonderlijk en zonder betrekking tot de opvatting des geheels worden beschouwd. Zoodra men verder gaat dan dit, wordt het bijzondere verwikkeld in het lot des geheels, en met name moet een aanval op de wijsbegeerte als fundamenteele wetenschap terugwerken op de waardeering van de uitkomsten der andere wetenschappen. Wij zien dan, dat het roemen tegenover de wijsbegeerte op de zekerheid van afzonderlijke gebieden zich op de keper bezien onthult als een afstand van alle kennis, en het welgevallen aan eene zoodanige „objectiviteit" spruit voort uit eene opvatting, welke

(1) Carl Braig, *Die Zukunftsreligion des Unbewussten* (1882), blz. 303.

misschien eenen opperman, maar in géén geval eenen bouwmeester betaamt." [1]

„De geschiedenis der verschillende stelsels, welke men tot verklaring der natuurverschijnselen heeft opgesteld, kan het beroep op de wijsgeerige stelsels niet ontberen. Zij het ook dat de physica in hare huidige gestalte streng zich binnen de grenzen houdt, die hare wijze van onderzoek afscheidt van die der metaphysische onderzoekingen, zoo volgt daaruit toch op verre na nog niet, dat de ontwikkeling der wijsbegeerte niet van invloed zoude geweest zijn op de ontwikkeling der exacte natuurwetenschap. Feitelijk is deze invloed te allen tijde voorhanden geweest en zal ook altijd vóórtgaan, zich te doen gelden." [2] De grond voor deze bewering ligt in de waarheid, dat al ons weten *subjectieve* factoren insluit, hoedanige de objectieve waarneming en wetenschap eerst mogelijk maken. Iedere wetenschap moet beginnen met iets vooropt te stellen; men vangt aan bij een uitgangspunt, dat door anderen zonder bewijs als geldig wordt erkend. En het uitgangspunt voor alle mogelijke betoogen kunnen wij nergens anders vinden dan in ons zelf. Wel worden in de afzonderlijke wetenschappen de subjectieve elementen van ons weten *verzwegen* gepostuleerd, en zelfs de primaire axiomata blijven als zoodanig althans onder de „objectief-wetenschappelijke" ambachtslieden der „zuivere ervaring" meestal onopgemerkt. Doch in de wijsbegeerte vinden wij eene centrale wetenschap, die zich juist in eersten aanleg eene introspectieve kennis ten doel stelt; de taak, het geheel der gezamenlijke subjectieve kennisfactoren na te gaan, samen te vatten

---

(1) R. Eucken, *Gesch. u. Krit. der Grundbeg. der Gegenw.*, blz. 18.
(2) Prof. Aug. Heller, *Geschichte der Physik*, 1e deel (1882), voorrede.

en in systeem te brengen, wordt verricht door den metaphysicus, wiens wetenschap daarom te recht eene wetenschap der volstrekte grondbeginselen, eene wetenschap der wetenschappen is genoemd. Komt nu de wijsgeer in zijnen analytischen en combinatorischen arbeid tot gevolgtrekkingen, welke, schoon nog niet opgesloten in de op zich zelve uiteraard stomme gewaarwordingen der zintuigen, zich voor de gezette zelfbezinning als redelijk en aannemelijk voordoen, dan zoude het verkeerd zijn, der logische gevolgtrekking in dit geval minder recht toe te kennen op het praedicaat „wetenschappelijk" dan in een ander; de monopolisatie van het woord „wetenschap" voor naturalistische theorieën ware slechts een treurig teeken te meer van den ruwen en ochlokratischen tijdgeest, eene onbillijke miskenning van sommige der edelste factoren in ons geestelijk bestaan.

In hunnen afkeer van alle metaphysische betoogen en hunne overeenkomstige neiging tot algeheele mechanistische objectivatie der Natuur, hebben mannen der natuurwetenschap herhaaldelijk en grovelijk gezondigd, zelfs in de *objectieve* quaestio facti. Ter wille van hun methodologisch gerechtvaardigd maar ten onrechte dogmatisch opgevat postulaat van de aanschouwelijke verklaarbaarheid aller verschijnselen hebben de naturalisten zelfs feiten doodgezwegen, en eerlijke mededeelingen van bezadigde en kundige mannen uitgefloten en uitgejouwd. (1) De dwaasheden van de bent der

---

(1) Vgl. hier Friedrich Zöllner's geschrift *zur Aufklärung des deutschen Volkes*, Lpz. 1880; zoo onverkwikkelijk als het is, kan men eruit leeren, op welke wijze onwelkome meeningen door de natuurgeleerden dikwijls bestreden zijn. Want de quaestie-Hansen is slechts ééne uit velen.

spiritisten hebben lang tot voorwendsel gediend, om goed gestaafde maar blijkbaar geheimzinnige feiten te ignoreeren, en de feitelijk voorhanden nachtzijden der menschelijke natuur zelfs plompweg te loochenen. Geen Duitsch natuurgeleerde, wien zijne reputatie lief was, zoude nog in 1877 aan Eduard von Hartmann openlijk zijnen bijval hebben durven betuigen, toen deze groote man met wijsgeerige rondheid en waarheidlievende verachting voor de meeningen van den dag, het volgende nederschreef aangaande de verschijnselen van het dierlijk magnetisme:

„Mijne persoonlijke ondervinding betreffende het vrijhandige magnetizeeren reikt juist ver genoeg, om het fundamenteele verschijnsel eener door den wil van den eenen mensch in den ander verwekte abnormale plaatselijke gevoelswaarneming op exacte wijze te constateeren; zij schijnt mij voldoende om de verdere doorvorsching van dit gebied voor eene verplichte taak der wetenschap te verklaren, en mij voorzichtig te maken in de apriorische loochening van ongeloofelijk klinkende mededeelingen." ([1])

Zoo spreekt de geestelijk onafhankelijke, boven de praeoccupatiën en vooroordeelen van den dag ver uitziende philosoof, gedachtig aan de woorden van den grooten heidenapostel, dat wij slechts weten ten deele; naturalisten echter, „exact" en onhistorisch als ze zijn, hebben in onze eeuw aan „ongeloofelijk klinkende mededeelingen" een broertjen dood, en nog maar tien jaar geleden waren dus alle verhalen omtrent nachtzijden der menschelijke natuur eenvoudig verdichtsel of boerenbedrog. Maar feiten zijn stijfhoofdige dingen, en

([1]) *Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenz-theorie*, 2e opl. blz. 387.

wij leven tegenwoordig snel. In geneeskundige lexica kan men over hetzelfde onderwerp thans uitvoerige mededeelingen lezen onder den veranderden, uit een „objectief-wetenschappelijk" hoekjen opgerakelden en iet of wat van schaamte getuigenden naam „hypnotisme." (¹)

Zijns ondanks komt men allengs weder tot het slechts vernieuwd en opgefrischt besef, dat de Natuur als geheel nog iets meer is dan sensueel verschijnsel, en dat er, bij alle schijnbare doode stoffelijkheid en blinde lichamelijkheid der wereld, bij alle schijnbaar doellooze dooreenwarreling der ons omringende dingen, in waarheid toch „iets achter zit." Dit bewustzijn heeft trouwens de menschheid te allen tijde bezield, en is de eigenlijke zin ook van het bijgeloof, zelfs in zijne ruwste vormen. In hunne bestrijding van dat bijgeloof zijn de naturalisten vaak genoeg zelve zeer kortzichtig geweest; maar al te veelvuldig hebben zij het kind tegelijk met zijn badwater weggeworpen, en dit doordien zij voorbijzagen, dat de kritische vervluchtiging van den *inhoud* des bijgeloofs nog geene verklaring geeft van zijn ontstaan en zijne *afkomst*. Waar de wijsgeer zoude wenschen te reinigen, te veredelen en te verfijnen, verlangden de naturalisten uit te werpen. Waar het wijsgeerig bewustzijn een (providentieel ontstaan) *ideaal* ziet, ik meen het beeld van den godmenschelijken en paradeigmatischen Man van Smarten, die zich toewijdt tot in den dood, daar ziet de naturalist, niet eene verhevene en eerwaardige kern, wier toekomende waarde voor het menschelijk leven onafhankelijk is van de beantwoording der vraag, of het belichaamd is geweest in den historischen mensch, aan wien de godsdienstige

(¹) Cfr prof. Eulenburg's *Realencyclopaedie der gesammten Heilkunde*, 2e opl. 10e band (1887), blz. 61-124.

bespiegeling het Christusideaal heeft ontwikkeld, maar kortweg een weefsel van ongerijmdheid en onmogelijkheden, de geschiedenis van een alzijdig onwetenschappelijk *bijgeloof*. Doch het bijgeloof is niet dan een ontaarde, of ook voor het hooger ontwikkeld bewustzijn te kinderlijk geworden vorm van het algemeen menschelijk en onontbeerlijk instinct des geloofs; evenals dit laatste wortelt het in de geheimzinnige en ongepeilde diepten, waaruit wij allen zijn opgedoken. Van wáár die instinctmatige drang van den in duisternis nog rondtastenden onwetende, om in alles eene geheimzinnige beteekenis te vinden en overal „iets achter te zoeken"? Wijst hij niet op het duistere, maar voor verheldering vatbare en ons allen ingeboren, door den empirist *te* methodisch verstikte gevoel, dat de werkelijkheid die ons omringt en waarin wij handelen en wandelen, niet het ware Zijn is, en de Natuur nog iets meer moet wezen dan een vluchtig en voorbijgaand zicht- en tastbaar verschijnsel?

Uit onbekende diepten is het, dat de mensch opduikt om tot voorbijgaande zelfbezinning te geraken. Als aanschouwend en denkend, als voelend en handelend wezen, als een in zijne zedelijke bewustheid, voor zijn geweten verantwoordelijk individu, ziet hij zich geplaatst in eene omgeving, welke hem deels aantrekt, deels afstoot; eene wereld, die hij slechts bij brokken en aan hare oppervlakte leert kennen, en die hij nog minder begrijpt dan kent; de geschiedenis en het aanschouwelijk mechanisme zijner lichamelijke wording vermogen hem geenerlei inlichting te verschaffen aangaande die onpeilbare afgronden, waaruit zijn innerlijkste, d. i. geestelijk, wezen ontsproten is; hij ziet den dood voor oogen, het onbepaald maar zeker genakend oogenblik, waarop hij weer

zal onderduiken in denzelfden alomvattenden Schoot, die hem heeft voortgebracht; naar beide zijden ziet hij het gezochte perspectief door een duisteren nevel van onoplosbare raadselen omhuld. Den vogel gelijk, die in eene stikdonkere duisternis een aan beide zijden geopend en helder verlicht huisjen doorvliegt, beweegt hij zich in de verlichte spheer zijner bewustheid tusschen den nacht en den nacht. (1) Radeloos staat hij voor het groote geheim des levens. Hoe gaarne zoude hij van uit zijne eigene verlichte spheer eenig licht doen schijnen op den hem omringenden duisteren kring van het Onzienlijke! Hoe gaarne zoude hij in den donkeren nevel eenig licht zien ontsteken!......

Doch de mensch vermag dat nimmer in den eigenlijken zin des woords; hij is alleen in staat tot min of meer aannemelijke, maar altijd vage gissingen, waarvan wij alleen dit kunnen zeggen, dat zij ons bij retrospectie voorkomen, in stijgende orde ruimer en diepzinniger geworden te zijn. Maar tot begrijpen en omvatten zijn wij onmachtig, en het gevoel hiervan stemt ons tot nederigheid tegenover het groote Onbekende. Wij hebben *ontzag* en *vereering*. Dit „gevoel van vereering is eene algemeene gewaarwording. Het verschilt in graad al naar de onderscheidene naturen; het neemt de meest uiteenloopende vormen aan; dikwijls zelfs is het van zich zelf onkundig. Nu eens verraadt het zich door een uit het hart opwellenden uitroep bij de grootsche schouwspelen der natuur en des levens, dan weder verheft het zich in stilte in het zwijgend en getroffen gemoed. Het kan afdwalen in zijne uitingen, maar is in den

(1) Vgl. de opmerking van een der edelen in de omgeving van koning Edwin van Northumberland († 633) bij Baeda: *Hist. Eccl. gentis Anglorum* II 13.

grond te allen tijde hetzelfde. Het is eene vlucht van de zich uit zich zelve verheffende ziel, die onwederstaanbaar blijkt, en wanneer dan de rede er op gericht wordt, verklaart zij die voor billijk en rechtmatig. Het gevoel van vereering is in den beginne eene natuurlijke aandoening; de rede maakt er later een plicht van." [1]

Aanduidingen als deze laatste mogen dienen om den lezer op de gedachte te brengen, hoe onafscheidelijk zelfs twee oogenschijnlijk zoo ongelijkslachtige zaken als wetensdrang en godsdienstig gevoel in het menschelijk geestesleven daadwerkelijk te zamenhangen, en welke taak de wijsbegeerte tegenover de alledaagsche uiteenrukking dier gemoedsaandoeningen te vervullen heeft. Zij stelt zich namelijk ten doel, eene wereldbeschouwing te bevorderen van het juiste midden, eene alzijdig redelijke natuuropvatting voor te staan, en dit door het leveren van beschouwingen, waarin twee polair tegenover elkaar verloopende menschelijke bestaanswijzen in gelijke mate tot haar recht komen. Want er zijn altijd twee richtingen, waarin men ook zijnen kennisdrang tracht te bevredigen. De mensch neemt in zijn bewustzijn eene soort van polariteit waar tusschen object en subject, voorwerp en waarnemer, lichaam en gewaarwording, verschijnselen en zielstoestanden. Het ligt in het bewustzijn, dat het zich in de botsingen met de omringende kosmische machten tot een zuiver zelfbewustzijn verheldert, en het betrokken organisme na aanvankelijke opmerking van voorwerpsverschijnselen als zoodanig, gaandeweg nauwlettender op zijne eigene toestanden leert acht geven, onderscheiden van de objectief-zintuiglijke ervaringen. In verband met dit

[1] V. Cousin (1792-1867), *Du Vrai, du Beau et du Bien* (1818), leçon 16.

feit heeft men twee richtingen van theoretisch onderzoek: de „natuurwetenschap" en de geesteswetenschappen. De „natuurwetenschap" objectiveert, en wil verklaren uitsluitend uit de gegevens der zintuigen; de „humanoria" subjectiveeren, en vermeenen met hunne analysen van het inwendige geestesleven zelfs nader te staan bij de kern der feiten dan de „exacte" wetenschappen met hare enkel uitwendige beturingen en berekeningen. Eigenlijk moest het duidelijk zijn, dat de beide beschouwingswijzen elkander aanvullen, en dat op zich zelve genomen iedere objectivatie zoowel als subjectivatie onzer aandacht eene eenzijdigheid blijft. De „katholieke" denker, de constructieve wijsgeer, tracht dan ook in zijne overpeinzingen met beide richtingen van onderzoek rekening te houden, en de Natuur te begrijpen als eene veelheid van onzienlijke eenheden, die in om zoo te zeggen gepolariseerden toestand ten gevolge van onderlinge botsing tot bezinning geraken.

Doch de „exacte" opvatting in dezen is velerwege nog anders. Wel begint men te beseffen, dat de zoogenoemde exacte wetenschappen zich uiteraard niet verder uitstrekken dan de doorvorsching van den samenhang in onzelfstandige verschijnselen, en dat het wezen zelf, hetgeen aan de verschijnselen ten grondslag ligt, door diergelijke onderzoekingen nog niet is aangeroerd. Ook weet men, of diende men althans te weten, dat men in zijn abstraheeren van de menschelijke zielstoestanden als zoodanig niet eens met de geheele phaenomenale Natuur te doen krijgt, even weinig als men het geheele magnetische verschijnsel voor zich heeft in de eene der beide polen. Doch van den anderen kant hebben de natuurwetenschappen op haar eigen gebied tot uitkomsten geleid, welke in rijkdom en strenge berekenbaarheid verreweg de uitkomsten

overtreffen, waartoe de geesteswetenschappen kunnen geraken, en wier praktische toepasselijkheid op het leven aan lieden, die slechts naar eenen kant zien, meer onmiddellijk in het oog zal springen. Hieruit is bij vele handwerkslieden der wetenschap en zelfs bij achtenswaardige natuurgeleerden de neiging ontstaan, om niet alleen de praktische beteekenis, maar ook het theoretisch gewicht te onderschatten van wetenschappen als geschiedenis en zedenleer, vergelijkend historische godsdienstleer en taalwetenschap, schoonheidsleer en rechtsphilosophie. In Frankrijk heeft eene zoodanige richting haren invloed bewezen in het feit, dat zelfs de naam „science" daar uitsluitend wordt toegekend aan wiskundige en naturalistische takken van onderzoek, terwijl bijvoorbeeld de wijsbegeerte, zoo goed als geschiedenis der beschaving en taalwetenschap, evenals bij ons onder de rubriek „lettres" wordt gerangschikt.

Wat niet objectief-sensueel is, behoort dus niet tot de „wetenschap". Eene gevaarlijke stelling, te gevaarlijker doordat zij hare kracht zuigt uit eene eenzijdig doorgedrevene waarheid, uit de exeptioneele evidentie, nl., van de uitkomsten der wiskundig te werk gaande theoretische physica. Doch alle natuurwetenschap is dan toch nog geene wiskundig te werk gaande wetenschap; wij zouden van dit gezichtspunt uit nog heel wat weg moeten werpen, om dan eigenlijk alleen over te houden, wat sinds lang bij voorkeur met den naam „mathesis" is gedoopt. Zouden mineralogen en geologen, botanici, zoölogen en medici voor eene dergelijke verenging van de beteekenis der benaming „wetenschap" te vinden zijn? Men is zelden beginselvast en vooruitziend genoeg om alle, zelfs lijnrechte gevolgtrekkingen uit eigen beweringen af te leiden; bij eenig nadenken moest het anders duidelijk zijn, dat zoo

aan alle zuivere zelfbezinning het praedicaat „wetenschappelijk" moet ontzegd, de mathematische physicus in eigen persoon met zijne theorieën eigenlijk in de lucht hangt. Ik herhaal hier, wat ik reeds bij den aanvang heb gezegd, dat nl. het wiskundig bestanddeel onzer natuurkennis door hare geheel exceptioneele evidentie eene in betoogen van anderen aard onbereikbare hechtheid bezit. Maar is ten slotte de wis- en werktuigkunde iets anders dan objectief toegepaste subjectief menschelijke logica? Bij alle wetenschap, dus ook bij eene leer van getallen, vormen, bewegingen en hemellichamen moet dan toch noodzakelijk geredeneerd worden; alle redeneering beweegt zich uiteraard in een subjectief van te voren vaststaand schematisme van begrip, oordeel en sluitrede. Het hangt volstrekt van geene afzonderlijke objectswisselingen af, of wij al dan niet onze uitspraken zullen doen volgens de logische denkrubrieken, van *hoeveelheid*, *hoedanigheid*, *verhouding* en *opvattingswijze*, benevens de overeenkomstige stambegrippen van *enkelvoud* en *meervoud*, *bevestiging* en *ontkenning*, *zelfstandigheid* en *eigenschap*, *reden* en *gevolg*, *mogelijkheid* en *werkelijkheid*. Gedachten gelijk *geheel*, *beperking*, *gemeenschap*, *gelijkheid*, *bestaan* en *noodzakelijkheid*, zijn van volslagen subjectieven oorsprong; liggen de ideeën *God* of *Ziel* buiten de „objectieve ervaring", met de idee *Heelal* is dit niet minder het geval, zonder dat toch eenig natuurkundige deze trans-empirische gedachte kan ontberen. Objectieve wetenschap zonder subjectieve grondslagen is even onmogelijk als een staan zonder bodem; dat ons denken zich te allen tijde in kategorieën als de bovengenoemde zal bewegen, staat subjectief vóór alle afzonderlijke ervaring vast. Daarbij onderstelt ieder betoog of oordeel een zeker aantal primaire axiomata en postulaten,

stellingen, die door een iegelijk terstond en zonder „objectief" bewijs moeten worden toegegeven, zal in het algemeen gedachtenwisseling mogelijk zijn. Kortom, er zijn begrippen en beginselen, die ons niet uit de zintuigen geworden en die wij in ons zelven vinden, zonder dat wij ze maken, hoewel de zintuigen ons tot het opmerken ervan de aanleiding geven. Locke heeft mijns erachtens niet voldoende onderscheiden tusschen den oorsprong der noodzakelijke waarheden, wier oorsprong in het verstand ligt, en dien der feitelijke waarheden, welke men trekt uit de zinnelijke ervaring, of ook uit de verwarde gewaarwordingen in ons binnenste. Mag men zeggen, dat de moeilijkste en diepzinnigste wetenschappen ingeboren zijn? Hare daadwerkelijke kennis is het niet, maar wel datgene wat men de kennis in aanleg zoude kunnen noemen. In dezen zin moet men zeggen, dat de heele getallenleer en de heele meetkunde ingeboren en in aanleg in ons voorhanden zijn. (1) „Men zoude mij kunnen antwoorden met de door de wijsgeeren erkende grondstelling, dat niets zich in de ziel bevindt, wat niet van de zinnen komt, maar men moet daarvan uitzonderen de ziel zelve en hare toestanden. *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu; excipe: nisi intellectus ipse.*" (2)

Het empirische of discursieve denken van het menschelijke schepsel vooronderstelt een intuïtief logisch apriorisme, zonder welks werkzaamheid er voor ons in het geheel geen onderscheid tusschen *waarheid* en *dwaling* zoude bestaan; een apriorisme, dat den „goddelijken" Plato (427—347) aanleiding gaf tot het schoone en diepzinnige aperçu, dat leeren niet is dan een zich herin-

(1) Vgl. Leibnitz, *Nouveaux Essais* (1704) II, blz. 206 vlg. in de uitg. v. J. E. Erdmann (1840).

(2) Ibidem II 1, blz. 223.

neren. (1) Dat iedere zaak gelijk is aan zich zelve (*principium identitatis*), dat bevestiging en ontkenning elkander uitsluiten (*principium contradictionis*), dat er tusschen A en non-A geene derde mogelijkheid overblijft (*principium exclusi medii*), (2) dat elke verandering haren grond moet hebben en uit niets niets worden kan (*principium rationis sufficientis*), — ziedaar van die inzichten, welke immediaat zijn, die uit geene verschijnselen „inductief" zijn op te maken, maar bij alle onderzoekingen en redeneeringen implicite vaststaan, ook daar waar men ze zich als denkwetten nog niet in het afgetrokkene tot bewustzijn heeft gebracht. Welke hooge beteekenis men dus der objectieve of zoogenaamd exacte ervaring ook moge toeschrijven, een apriorisch of non-objectief bestanddeel kan de wetenschap nimmer ontberen; zonder de algemeene geldigheid van subjectief vaststaande elementen hangt de objectiefste theorie in de lucht. Zelfs wanneer men, om iets te noemen, met Lotze (1817—81) de bewering toegeeft van een Stuart Mill (1806—73), volgens wien eene wereld van feiten zonder verband of samenhang niet apriori ondenkbaar mag heeten, d. w. z. niet in strijd is met het zuiver formeel opgevatte axioma der tegenstrijdigheid, dan heeft men

---

(1) Desgelijks de groote kerkvader Augustinus (354—430): „Nolite putare quemquam hominem aliquid discere ab homine; admonere possumus per strepitum vocis nostrae; si non sit intus qui doceat, inanis fit strepitus noster."

(2) Men lette er wel op, dat de wet van het uitgesloten midden alleen voor *contradictorische*, niet voor *contraire* tegenstellingen volstrekte geldigheid bezit. *Arm* en *rijk*, bijvoorbeeld, zijn contraire tegenstellingen, waarbij de bevestiging van A wel de ontkenning insluit van B, maar de bevestiging van B nog niet is opgesloten in de ontkenning van A. Door veronachtzaming van het aangeduide onderscheid worden er in het dagelijksch leven vele valsche gevolgtrekkingen gemaakt.

daarmede de denkwetten der formeele logica nog niet opgeheven. Daarenboven zal men moeten toegeven, dat in eene zoodanige wereld niet alleen alle gedachte, maar ook alle waarneming onmogelijk zoude blijven, en wij ons zulk eene wereld enkel en alleen in eene geheel afgetrokken blijvende tegenstelling met wet en orde voor kunnen stellen. Hiermede is de subjectieve verwachting van wet en orde en samenhang als een apriorische eisch van het verstand blootgelegd, en wij hebben te erkennen, dat, moge ook al het subject eerst met behulp der objectswaarneming tot kennis en zelfbezinning geraken, het toch den grond, de mogelijkheid en de voorwaarden tot het opdoen van kennis van te voren reeds in zich bevat. De gelijkslachtigheid en de overeenkomst tusschen de subjectieve denkwetten eener geheele menschheid, eene verledene, tegenwoordige en toekomende gemeenschap, waaraan niets lichamelijks kleeft, sluit dan weder van zelve in, dat wij als bronwel dier apriorische denkwetten eene voor alles en allen identische *Wereldrede* hebben aan te nemen. Die Wereldrede is als absoluut van zelve onpersoonlijk; „persoonlijkheid is zelfheid, die zich samenvat tegenover iets anders, dat zij daarmede van zich afscheidt; absoluutheid daarentegen is het alomvattende, onbeperkte, dat niets van zich uitsluit dan juist slechts de in het begrip der persoonlijkheid liggende uitsluitendheid, en eene absolute persoonlijkheid is daarom een woord zonder zin, waarbij men zich niets denken kan." ([1])

De gedachte, waartoe wij hier zijn geraakt, het aperçu van een onlichamelijk en onpersoonlijk Absolutum, is niet objectief, niet „natuurwetenschappelijk"; zij is er

---

([1]) **D. Fr. Strauss,** ***Die Christliche Glaubenslehre*** **(1840—41), I 505.**

echter niet minder wetenschappelijk om in den ruimeren zin des woords. Zoo innig zelfs hangt zij te zamen met het charakter van het menschelijk denken zelf, dat wij haar op zien duiken in de meest verschillende stelsels van wereldbeschouwing. Zelfs eene theorie zoo phantastisch als de Qabbala of Joodsche geheimleer der middeleeuwen betaalt in dezen de tol aan het gezonde apriorisme, en wordt om zoo te zeggen tot een empirisch bewijs van de algemeene overtuigingen, waartoe een ver genoeg doorgezet wetenschappelijk denken, onafhankelijk van het onderzoek naar afzonderlijke feiten, ten leste leiden moet. „In de plaats van den persoonlijken God, onderscheiden van de wereld, erkend in het Oude Verbond, stelt de Qabbala eene algemeene en onbegrensde Essentie, altijd werkzaam, altijd denkend, welke in het verloop harer gedachten het Heelal ontwikkelt. In de plaats eener stoffelijke wereld, onderscheiden van God en geschapen uit niets, stelt de Qabbalist de voorstelling van twee werelden — de eene denkbaar, de andere met zintuigen waarneembaar, — beiden niet substanties, onderscheiden van God, maar vormen waarin het goddelijk Wezen zich uit of openbaart." (1)

Wijsgeerige gedachten als deze gaan gemeenlijk door voor „onwetenschappelijk"; in waarheid steken zij verre boven de natuurwetenschappelijke concepties uit wat ruimte aangaat van gegevens. De natuurgeleerde als zoodanig spreekt slechts van zijn *Heelal* of zijne *Natuur*, eene idee eveneens zoo transcendent mogelijk, en bovendien hoofdzakelijk berustende op eene eenzijdig blijvende gezichtsphantasie. De wijsgeer stelt daartegenover het

---

(1) **H. L. Mansel, *Gnostic Heresies* (1875), blz. 35.**

inzicht, dat ook het geestesleven naar zijne *subjectieve* zijde tot het Al behoort, en dit Al nog iets anders is dan een zuiver lichamelijke buitenkant. Het leven des menschen is iets meer dan aanschouwsel, en verloopt in de drie groote bestaanswijzen van het gevoel, het willen en het denken. Bij voldoende zelfbezinning onthult zich ons bewustzijn als slechts in eersten aanleg zintuiglijke *gewaarwording*, lijdelijk tegenover de indrukken en aandoeningen van buiten. Wij hebben hier nog slechts één van de drie grondvermogens in ons bestaan, hoewel de factor, waaruit sensualisten en empiristen alle overige feiten van het geestesleven trachten af te leiden. Doch eene verscherpte zelfbezinning leert ons, dat tegenover de lijdelijke opneming van zinsindrukken een werkzame drang als *wil* staat, welke op de aandoeningen van het niet-ik terugwerkt. Boven beide vermogens verheft zich dan de in haar wezen onpersoonlijke *rede*, waaruit de axiomata, postulaten en algemeene begrippen afkomstig zijn, en de kennis verkregen wordt van waarheden, welke alom en altijd en voor een iegelijk geldig blijken. Door de deelneming aan deze absolute Rede geraken wij dan tot de drie onderling onafscheidbare ideeën van het *ik*, het *niet-ik* en het beide omvattende of *volstrekte*, drie zuivere verstandsbegrippen, welke in de wijsbegeerte als subject, object en absolutum en in het dagelijksch leven als persoon, voorwerp en God gangbaar zijn, maar waarvan de natuurgeleerde verkeerdelijk alleen het tweede, in zijne generalisatie als Wereld of Heelal, laat gelden.

Smadelijke omzetting eener methodologisch gerechtvaardigde uitsluiting van al wat niet objectsverschijnsel is, in eene *doctrinaire* afwijzing van onderzoekingen, welke in ander opzicht licht verbreiden, ziedaar de

hoofdzonde der huidige natuurgeleerden. Doch zij mogen smalen zooveel zij willen op de non-exactheid en het subjectivisme van andere dan specifiek naturalistische leeringen, ook hunne wetenschap berust op van te voren vaststaande praemissen. Ten spijt van alle mogelijk geknibbel door empiristen en positivisten, blijft ook de stelling, *nihil est sine ratione sufficiente cur potius fiat quam non fiat*, eene objectief onbewijsbare en zuiver assertorische waarheid. Het zoeken dan ook naar een bewijs voor deze denkwet is eene volslagene verkeerdheid, die van gebrek aan zelfbezinning getuigt. Ieder bewijs immers is de blootlegging van den grond voor een uitgesproken of uit te spreken oordeel, hetwelk eerst door de blootlegging van dien grond het praedicaat „waar" erlangt. Nu is de wet van den toereikenden grond de a posteriori geformuleerde uitdrukking van den vóór alle logica gelegen *eisch* tot blootlegging van eenen grond. Hij dus, die voor het bedoelde axioma een bewijs vordert, de blootlegging alzoo van eenen grond, vooronderstelt het daarmede zelf reeds weder als geldig, en grondt op het postulaat zelf zijnen eisch tot blootlegging van den grond voor dat subjectieve postulaat. Hij raakt dus in den cirkel, dat hij een bewijs vordert voor het recht een bewijs te vorderen, „zoekt eenen grond", zoude de Stageiriet gezegd hebben, „voor iets waarvoor geen grond bestaat, vermits de grondslag aller bewijsvoering niet zelf betoog kan zijn. (1) Zonder eenig bewijs of betoog, bij subjectieve intuïtie dus, zijn wij dan ook van de geldigheid der denkwet van den toereikenden grond volkomen verzekerd. Dat wil zeggen, de wetenschap ware niets zonder eene uit

(1) Vgl. Aristoteles' *Metaphysica* III 6; II blz. 511 bij Firmin Didot.

ons eigen binnenste komende zekerheid omtrent bepaalde fundamenteele waarheden. Reeds de opmerking, dat de zoogenoemd empirische natuurwetten zich nóóit in alle gestrengheid aan de objectieve verschijnselen laten terugvinden, en men zich doorloopend beroept op de aanwezigheid van een groot getal storende bijomstandigheden, diende in dezen den empirist tot nadenken te stemmen.

Men brenge het zich eens voor al tot bewustzijn: „in het wezen van het menschelijk denkvermogen zelf is de uitwerking gegrond, welke de buitenwereld op onzen geest uitoefent. Ik bedoel het streven om het Heelal op te nemen en te reproduceeren. Dat door dit verloop bijzondere eigenschappen van den menschelijken geest en zijnen aanleg op dat menschelijk afbeeldsel der zakelijke wereld worden overgedragen, spreekt eigenlijk geheel en al van zelf: wij dragen, dit spreekt, onze menschelijke opvatting op de Natuur over. Vooral zien wij dit in het streven der exacte natuurwetenschap, om de gezamenlijke verschijnselen der buitenwereld als oorzakelijk verbonden bewegingsverschijnselen op te stellen, als eene oorzakelijk aaneengeschakelde verandering in de ruimte en den tijd. Wie herkent hier niet al aanstonds de charakteristieke kenteekenen van ons eigen verstand? Ruimte en tijd zijn de algemeene vormen, waarin wij aanschouwen; voorzeker zijn ze niet als ingeborene, gereed liggende voorstellingsvormen te denken, maar door de wederzijdsche werking tusschen het waarnemend ik en de wereld der dingen wordt eerst de ruimte- en tijdvoorstelling opgewekt. Op geheel overeenkomstige wijze gaat het met de voorstelling der oorzakelijkheid. De wet van het behoud des arbeidsvermogens is in den grond genomen niets anders dan

een bijzondere vorm van de denkwet der oorzakelijkheid, van die algemeene denkwet m. a. w. zonder welke een geordend denken in het geheel niet mogelijk is." (1)

Valt gevolgelijk een apriorisch element in onze kennis niet te loochenen, dan is, om te beginnen, daarmede ook de onvermijdelijkheid aangetoond van wat ik noemen zal eene „subjectiveerende" wetenschap in den eenen of anderen vorm; wij behoeven dan als aanvulling der natuurwetenschap een onderzoek, dat het charakter, den omvang en de beteekenis van dat element heeft op te diepen. In de eerste plaats voorzeker zal dat dan eene soort van *prophysica* moeten wezen, d. w. z. eene algemeene denkleer, de wetenschap, die op het voetspoor van Kant's *Kritik der reinen Vernunft* de voorwaarden heeft na te gaan, waaronder de denkende mensch tot kennis geraakt. Tegen het ondernemen eener zoodanige ontleding van het menschelijk kenvermogen zelf heeft men wel eens het bezwaar geopperd, dat het denken alleen door denken kan worden onderzocht, en dat dus het streven om het denken te onderzoeken eer men zich in allen ernst aan het zoeken van waarheden begeeft, zooveel beteekent als te willen denken voor men denkt, hetgeen zoude gelijken op den wensch om te leeren zwemmen eer men te water gaat. (2) Deze zwarigheid, evenwel, vindt hare oplossing in het onderscheid tusschen het voorkritische of instinctmatige en het kritisch-philosophische of reflecteerende denken. Het eerste moet aan de kritiek der denkwetten voorafgaan; dan echter kan er eene steeds verscherpte zelfbezinning plaats grijpen

(1) Prof. Aug. Heller, *Geschichte der Physik*, 2e dl. (1884), blz. 732—34.

(2) Vgl. Hegel's *Encyklopaedie der philosophischen Wissenschaften* (1817 en 1827), bl. 39 in de uitgave van Karl Rosenkranz (Berlijn 1870).

betreffende de normen volgens welke reeds vóór alle introspectie ten aanzien van voorafgegane denkingen de zelfbeweging der gedachte heeft plaats gehad; een onderzoek, dat tot het voorkritische denken in geene andere verhouding staat, dan de optica tot het gewone zien. Nadat dan in de kritische bezinning de aanhef, het charakter en de principieele grenzen van het menschelijke kennen zijn vastgesteld en de eigenlijke beteekenis ons tot bewustzijn is gekomen, welke wij voor ons weten aan de in- zoowel als aan de uitwendige ervaring hebben toe te schrijven, kan eene eigenlijk gezegde metaphysica als hypothetisch systeem van trans-empirische gevolgtrekkingen zich hierbij aansluiten.

Eene eigenlijk gezegde metaphysica. Daar het verschijnsel de sporen moet dragen van het wezen, hetwelk er zich in openbaart, kan het bij eene eeuwig praeludeerende prophysica niet blijven, maar zal men hebben voort te schrijden tot eene leer van het bovenzinnelijke in den engeren zin des woords. Feitelijk onthoudt zich niemand van het concludeeren in eenen de ervaring overschrijdenden zin, en zelfs de meest doorslaande empirist produceert in zijne theorieën eene slechts als zoodanig niet tot bewustzijn komende metaphysica van iet of wat primitieve en kinderlijke soort. Het smalen op de metaphysica kan in den grond der zaak nimmer van qualitatieven, maar altijd slechts van quantitatieven, aard zijn. Niemand onzer is geheel zonder iets, wat op eene algemeene en dus bovenzinnelijke wereldbeschouwing gelijkt; weinigen ook hebben iets tegen de bespreking van wijsgeerige gedachten, welke zij zelve zonder moeite doorgronden. De metaphysicus mag bij het profanum vulgus op vergiffenis en zelfs waardeering rekenen, in dezelfde mate als

hij binnen den gezichtskring van zijnen beoordeelaar blijft; hoe dichter hij blijft bij het gewone wereldbeeld, te meer heeft hij er kans op, dat de ander zich zelfs zal gelukwenschen met zijn eigen doorzicht, hetwelk hem in staat stelt ook metaphysici te volgen en te begrijpen. Zulks is bedroevend voor wie gaarne hoogere wijsheid ingang zoude willen doen vinden ook bij den geestelijken ochlos, maar bewijst niets voor de rechtmatigheid der minachting, aan de „herschenschimmige bespiegelingen der metaphysici" veelal betoond. Veeleer staat de zaak zoo, dat het gnoseologische (¹) en metaphysische probleem zoo buitengewoon moeilijk is, zoo veel gezette zelfbezinning en wetenschappelijken arbeid vereischt, dat het zoo verre ligt van de aanvankelijke of kinderlijke opvatting van den gewonen mensch, dat de meeningen der meeste lieden zelfs van den geleerden stand voor den wijsgeer ongeveer de beteekenis bezitten, welke de vulgaire voorstellingen omtrent de hemellichamen en hunne bewegingen moeten hebben voor den astronoom.

Hoe het zij, men *kan* niet blijven staan bij het verschijnsel als zoodanig; een onwederstaanbare drang drijft ons allen aan, om door ontleding en abstractie en samenvatting naar begrips-symbolen te trachten, die in de afzonderlijke gewaarwordingen en verschijnselen hoegenaamd nog niet gegeven zijn. Het is onze roem en onze vloek, dat wij niet kunnen nalaten een iegelijk op zijne wijze in onzen duisteren nevel te zoeken naar het licht der reine Waarheid, zooals wij dat divineeren, maar nimmer bereiken. Eerbied daarom voor de giganten der hoogere bespiegeling; alleen eene steil dogmatische opvatting der metaphysische leeringen moet gehekeld en veroordeeld.

(¹) *Gnoseologie:* **leer der kennis.**

Te vermijden is een de ervaring overschrijdende gedachtengang niet, dewijl beginselvast doorgezette vermijding den terugkeer zoude insluiten tot eene isoleerende opvatting der verschijnselen, zoo ongeveer als bij onze huisdieren bestaat. Reeds het feit zelf, dat wij ons vraagstukken *sub specie aeternitatis* althans vermogen te stellen, wijst duidelijk op de richting, waarin het menschelijk denken zich willends of onwillends te bewegen heeft.

Met dat al blijft het waar, dat de theoretische drang, die in ons tot bewustzijn komt, zich evenmin tot volstrekte verwerkelijking laat voeren als het zedelijk ideaal der volmaakte liefde, ja zelfs, „zoo iemand waant, *iets* te weten, die heeft nog niets gekend, gelijk men behoort te kennen." [1] Verwezenlijking der absolute redelijkheid en verwerkelijking van den zedelijken imperatief („Wijd u onbaatzuchtig aan het Geheel!") zijn twee idealen, welke eigenlijk de negatie insluiten van alle labiele individualisatie of werkelijkheid zelve. Doch daarom niet gesmaald op de voorloopige en betrekkelijke synthesen der constructieve wijsgeeren, die reuzen in het rijk der gedachte! Het hoogere te verwerpen, omdat het hoogste niet te verkrijgen is, sluit eene veeleischendheid in, welke maar al te dikwijls de dekmantel behoort te heeten voor loomheid des geestes en verzotheid op een wroeten in het slijk der alledaagsche nietigheden. Stemmen wij liever in met den veelzijdigen en hoogbegaafden Lotze, die zich tegen de geringschatting der metaphysica in de volgende nadrukkelijke bewoordingen heeft verzet:

„In het aangezicht der algemeene vergoding, die men der ervaring tegenwoordig zoo goedkoop en veilig bewijst, doordien er weinigen zijn, die haar gewicht en hare onont-

---

[1] I Kor. VIII 2.

beerlijkheid *niet* beseffen: in het aangezicht van dit feit wil *ik* althans besluiten met de belijdenis, dat ik de veel besmaalde bespiegelende intuïtie juist houd voor het *hoogste* en niet kortweg onbereikbare doel der wetenschap; ik eindig met de hoop, dat voortaan de Duitsche wijsbegeerte met meer bezadigdheid en zelfbeheersching, maar met gelijke geestdrift zich telkens weder zal verheffen tot het streven, om het wereldverloop te *begrijpen*, en niet enkel te *berekenen*." (¹)

Heeft de natuurwetenschap, in een overmatig besef van eigen waarde en hechtheid de beteekenis van andere richtingen van onderzoek te dikwijls onderschat, zoo bedenke men wel, dat de wijsgeer met uitingen als de boven aangehaalde geene minachting in omgekeerde richting bedoelt. Wijst de metaphysicus op de hoogere beteekenis van hetgene wij achter het waarneembare natuurmechanisme hebben te divineeren, zoo doet dat toch aan de theoretische en praktische waarde van dat mechanisme zelf niets af. Wel kan het voor den dieper doordenkenden mensch alleen eene soort van voorhangsel zijn en niet het wezen der zaak; het aanschouwbare mechanisme is een rijk van zinnebeeldige middelen, niet van doeleinden. Nergens echter doet ook het Wezen zich kond in een anderen vorm van eindig bestaan; het is het eenige, wat ons als vóórwerp van kennis gegeven is. Nooit wane daarom de idealistische interpreet der Natuur van zijne zijde reeds al het theoretisch noodige te hebben gedaan; nooit wane de bespiegelende wijsbegeerte hoogmoedig te mogen nederzien op hare naarstige zuster, de mechanistische natuurverklaring. Zoodra er sprake is van feiten en werkelijkheid heeft de laatste overal en

(¹) **H. Lotze, *System der Philosophie;* 1e deel (*Logik*), 2e opl. (1880), blz. 608.**

uitsluitend den voorrang en de eerste stem, en het is eerst na de physische vaststelling der quaestio facti, dat de metaphysicus over de betéékenis der feiten kan gaan nadenken. Ja zelfs, het is ten slotte juist een idealistisch hoog houden van den inhoud zelf, die ons eene nuchter realistische plichtsbetrachting gebiedt ten opzichte der empirische onderzoekingen. Evenals in de vorige eeuw de vrome theoloog Bengel, ([1]) ten spijt aller aanvechtingen door lieden, die vroom zijn wilden, juist *uit* vroomheid zijne ernstige kritische studiën voortzette aangaande den text des Nieuwen Testaments, en dit wijl alleen de echte goddelijke text hem waarlijk vereerenswaardig toescheen, zoo ook verklaart de metaphysicus het van zijne zijde voor een heiligen plicht der denkende menschheid, den nuchteren text op het voorhangsel der verschijnselen op het stiptst en nauwgezetst te lezen. Immers, het is niet eene onafhankelijke, vijandig tegenover het Onzienlijke staande macht, die ons in de mechanische natuurwetten voor oogen treedt, maar veeleer deszelfs eigene werkzaamheid, welke het in de wereld der feiten alom erkend wil zien, als het verwerkelijkende middel tot vervulling zijner doeleinden. Verkeerd ware het daarom ook eigenlijk te wenschen, dat wij het Hoogste op andere wijze werkzaam konden zien dan die, welke het zelf gekozen heeft; noch ook mogen wij aannemen, dat eenigerlei hechte kennis kan gebouwd worden op anderen grond dan dien, welke bestaanbaar is met de mechanische wet en orde, waarin

([1]) Joh. Albr. Bengel (1687 – 1752), overleden als Consistorialrat te Stuttgart, is door zijn *Gnomon Novi Testamenti, in quo ex nativa verborum vi simplicitas profunditas salubritas sensuum coelestium indicatur* (1742), de grondvester geworden van de textkritiek des Nieuwen Testaments. Zie Dorner, *Gesch. der protest. Theol.* 648—56.

het Wereldwezen in zijne voorbijgaande middelpunten van zelfbezinning zich aan zich zelf openbaart. (1)

Streven wij alzoo naar hoogere en trans-objectieve ideeën onder eerbiediging der objectieve wetenschap, zonder van de andere zijde ons inzicht in het inadaequate der metaphysische theorieën te overspannen tot laatdunkende versmáding der wijsbegeerte, — „quella scienza alla quale, vogliasi o no, sono raccomandate le sorti del sapere e della vita." (2) Voorzeker valt het niet te ontkennen, dat de centrale wetenschap, wier onontbeerlijkheid ik in deze verhandeling heb willen accentueeren, in onzen tijd geenszins het beeld vertoont van eene afgeslotene en algemeen geldige wereldbeschouwing, maar veeleer van eene menigte elkaêr alsnog kruisende richtingen. Doch het gaat hier gelijk het elders gaat; volmaakte eenstemmigheid ware de verstandelijke dood, en buitendien wordt er over de punten van geschil natuurlijk harder geroepen en meer geschreven dan over de punten van overeenkomst. Verschil van gezichtspunt, onderscheid in formuleering, oneenigheid over hetgeen op den voorgrond zal staan of op den achtergrond behoort te blijven, ziedaar eenige van die oorzaken, welke de wezenlijke overeenkomst menigmaal geringer doen schijnen dan zij in waarheid is. Doch om te beginnen staan dan toch alle bevoegde medesprekers op den bodem van het kriticisme der door Kant eens voor al aan de orde gestelde algemeene denkleer, hetgeen beteekent, dat zij een rechtstreeksch weten statueeren van verschijnselen, niet van een wezen der dingen zelf, en tegelijk den

(1) Conferatur E. Pfleiderer, *Lotze's philosophische Weltanschauung*, 2e opl. (1884), blz. 66.

(2) Salvatori Talamo, *l' Inconscio dell' Hartmann e la Coscienza* (Siena 1879), blz. 5.

vorm der menschelijke kennis voor subjectief bepaald houden. Daar echter verder een eenzijdig doorgedreven phaenomenalisme, een pal staan op den bodem van het strenge *weten*, op solipsisme, illusionisme en nihilisme uitloopen moet, voelt ook de meest agnostisch gezinde neokantiaan zich gedrongen den kring der eigenlijke ervaring stilzwijgend te overschrijden, en bijv. over de menschheid te spreken, alsof het bestaan van andere bewustzijnsspheren dan de zijne voor hem een empirisch „weten" was; van den anderen kant worden ook bij beslist als constructief optredende wijsgeeren alle transcendente gevolgtrekkingen slechts opgesteld als vermoedens, die met verschillende graden van waarschijnlijkheid en benadering behept kunnen wezen. Het is alleen de houding, die hier strijd baart, niet het eigenlijk beginsel. Op overeenkomstige wijze gaat het met eene menigte van andere geschilpunten, zooals het twistgeschrijf over theïsme en pantheïsme, over optimisme en pessimisme, teleologie en aetiologie, of wat dies meer zij. Natuurlijk legt overigens de landaard daarbij groot gewicht in de schaal, en wordt bijv. een Engelschman of een Franschman door organische gebreken veelal verhinderd om door te dringen tot de alzijdige en beginselvaste diepzinnigheid van eenen Eduard von Hartmann. Vergelijkt men de idiosynkrasie van de drie groote volkeren, welke tot dusverre met het meeste gevolg aan den arbeid der philosophische gedachte hebben deel genomen, — de Italianen hebben alleen in de overgangsperiode van de middeleeuwen naar den nieuweren tijd baanbrekend en wegwijzend aan de wijsgeerige onderzoekingen deel gehad, — dan blijkt het, dat de Gallier meer aanleg heeft tot scherpzinnigheid, de Engelschman tot duidelijken eenvoud en de Duitscher

tot diepzinnigheid. Frankrijk is het land der wiskundigen, Engeland dat der practici, Duitschland dat der philosophen. Het eerste is het vaderland der spotters en twijfelaars, schoon tegelijk dat der heethoofden; het tweede is de woonplaats der realisten, hoewel tegelijk dat der kwezels; het derde is bij alle gebreken het land van noeste en *alzijdige* waarheidzoekers, de bakermat der idealisten in wetenschappelijken zin.

Bij alle onvermijdelijke oneenigheid in gevoelens tusschen de verschillende beoefenaars der wijsbegeerte, openbaart zich tegenwoordig het ijverig streven, de philosophie in behoorlijk verband te brengen met het geheel van het gezamenlijk menschelijk weten. Terwijl aan de eene zijde de natuurwetenschappen, ten gevolge der reusachtige ontwikkeling waartoe zij allengs zijn geraakt, zich voortdurend verder, en om zoo te zeggen tot in het oneindige, vertakken, doet zich voornamelijk van wijsgeerige zijde de eisch gelden, om uit den grooten hoop der details het algemeen belangwekkende te lichten, en zoo te geraken tot eene samenvattende en hoogere wereldbeschouwing, welke voor allen bereikbaar zij. Ook voorzeker van physische zijde blijkt het, dat het middeleeuwsche genie Roger Bacon (1214—92) goed heeft gezien, toen hij beweerde: „Alle wetenschappen staan in onderling verband en bieden elkander wederkeerigen steun, als deelen van een en hetzelfde geheel, waarvan een iegelijk zijne taak verricht, niet enkel voor zich zelf, maar tegelijk ook voor de anderen.” (1) Wetenschappen, welke tot dusverre als volslagen ongelijksoortig werden beschouwd, geraken bij het voortschrijden der menschelijke geestesontwikkeling in een wederzijdsch

(1) *Opus Tertium* C. 4, p. 18.

verband, hetwelk de eene afhankelijk maakt van den bijstand der andere. Zal echter deze aanraking vruchtbaar blijken in hoogeren zin, dan dient men nog tot een helderder inzicht te geraken betreffende het charakter der menschelijke wijsheid in het algemeen, en dit inzicht is alleen te verkrijgen door de bestudeering der wijsbegeerte, met hare alzijdige belangstelling voor het algemeene in ons weten. In de geestverruimende toevoeging der wijsbegeerte aan de afzonderlijke vakstudiën blijkt dan het best hare beteekenis voor de menschelijke beschaving; de centrale theorie *ontvangt* niet slechts licht van de peripherie, maar straalt het op hare beurt ook uit. De afzonderlijke wetenschappen bearbeiden het materiaal, en leveren zoo de algemeenheden, die de wijsbegeerte heeft saam te vatten tot eene hoogere eenheid; de laatste geeft dan weer nieuwe opwekking aan de specialisten, doordat zij van het gezichtspunt der totaliteit de afzonderlijke werkkringen toelicht en in verband brengt.

Tot zoover mijne opvatting van de verhouding tusschen natuurwetenschap en wijsbegeerte in het algemeen. Moge mijn betoog bij de lezers dezer verhandeling tot eene captatio benevolentiae worden ten behoeve eener wetenschap, waarop veelvuldig, doch zelden met veel zaakkennis, wordt gesmaald. Moge het mij gelukt zijn, eene kleinigheid bij te dragen tot het verdrijven van den onwijsgeerigen kruideniersgeest, die zoo rondwaart in onze dagen; moge ik erin geslaagd zijn, bij dezen en genen de aandacht te wekken voor wijsgeerige vraagstukken en betoogen, vraagstukken, die wel beschouwd toch de ware en eigenlijke problemen zijn!

(BATAVIA, 1888.)

HET OBJECTIVISME EN ZIJNE EENZIJDIGHEID.

Wer will was Lebendigs erkennen und beschreiben,
Sucht erst den Geist herauszutreiben;
Dann hat er die Teile in der Hand;
Fehlt, leider! nur das geistige Band.
Encheiresin naturae nennt 's die Chemie,
Spottet ihrer selbst, und weiss nicht wie.
Goethe.

De wereld van raadselen, waarin wij leven, maakt ons bekend met twee evenwijdig loopende reeksen van feiten of verschijnselen. De eene dier reeksen duiden wij aan met den verzamelnaam *stof*, de andere vatten wij te zamen onder de algemeene benaming *geest*. Het woord stof is een andere naam voor den vormelijken, lichamelijken of objectieven kant van ons bewust bestaan, de geest is de onlichamelijke, gewaar wordende of subjectieve zijde. De stof is aan den algemeenen waarnemingsvorm der ruimte, de ziel, of menschelijke en bewuste geest, alleen aan dien van den tijd gebonden. Stof en geest, lichaam en ziel, staan tot elkaar in eene onbegrepene maar vaste verhouding van wederzijdsche afhankelijkheid. In onze geestelijke gewaarwordingen reflecteeren wij de bewegingsverschijnselen der zicht- en tastbare voorwerpen; wijzigingen in onzen zielstoestand worden gevolgd door die en die lichamelijke bewegingen.

De verhouding tusschen de (bewuste) gewaarwordingen en de (onbewuste) lichamen laat zich blijkbaar op verschillende wijzen denken. Is men eenmaal het kinder-

lijke, van betrekkelijke onnadenkendheid getuigende standpunt te boven, dat ons in het hylozoïsme der eerste Helleensche wijsgeeren voor oogen treedt, dan heeft men de keuze tusschen de volgende vier opvattingen. Lichaam en ziel zijn òf beide wat men noemt zelfstandigheden, òf wel slechts een van de twee is substantie. òf eindelijk ze zijn het geen van beiden. Men kan, om te beginnen, van meening wezen, dat wij in de lichamelijke stof zoowel als in de ruimtelooze ziel iets blijvends hebben aan te nemen, dat dus de bewustelooze stof en de bewuste ziel twee „zelfstandigheden" zijn, substanties die, hoewel in haar beiderzijdsch wezen ongelijkslachtig, op geheimzinnige en door den Schepper der wereld vastgestelde wijze over en weer invloed op elkander uitoefenen. Deze zienswijze sluit *theïsme* in, een dualisme m. a. w. van een geestelijk Opperwezen en eene substantieel stoffelijke Natuur, bij pluralisme van zielen of blijvend bewuste wezens; het is de tweeheidsleer van scholastieke denkers als Thomas van Aquino (1224--74) (1), alsmede van Descartes (1596--1650), den eersten grooten modernen wijsgeer. Tweede mogelijkheid: het wezen der dingen is geheel lichamelijk; het menschelijk bewustzijn in het bijzonder en al wat psychisch of geestelijk heet in het algemeen, is niet dan eene voorbijgaande functie of bestaanswijze der ruimte-

(1) Met het oog op de zooveel uitwerking toonende pauselijke encycliek *De jucundi philosophicorum studiorum ratione* (4 Aug. 1879) vgl. men over Thomas Aquinas meer bijzonderlijk de brochure van prof. R. Eucken over *die Philosophie des Thomas von Aquino und die Cultur der Neuzeit* (Halle, 1886), en het tegenschrift van Aur. Adeodatus (Dr. M. Glossner) over *die Philosophie und Cultur der Neuzeit und die Philosophie des h. Thomas von Aquino* (Keulen 1887), en verder dan het grootere werk van I. Frohschammer over *die Philosophie des Thomas van Aquino* (Lpz. 1889).

vullende en in haar wezen onbewuste stof. Dit is *atheïsme*, of uitsluitend en leerstellig objectivisme: het is de eenzijdige eenheidsleer van het materialistische *Système de la Nature* (1770). Ten derde: het Ik is het eenige ware wezen; de stof is tegenover het voorstellend en denkend subject niet dan eene op onbewuste zelfbegrenzing berustende schijnzelfstandigheid. Dit is *akosmisme* of uitsluitend en dogmatisch subjectivisme; het is de eenzijdige eenheidsleer van Fichte's idealistische *Wissenschaftslehre* (1794) (1). Ten vierde: voorwerpen en gewaarwordingen, lichaam en bewustheid zijn toestanden of bestaanswijzen, en als zoodanig geen van tweeën substantieel; in hare objectief-subjectieve tegenstelling zijn lichaam en ziel de gepolariseerde en geen van beiden uit de andere af te leiden bestaansuitingen van een *tertium quid*, een voor zich zelf eigenlijk slechts indirect kenbaar wordend wezen, dat in „lichaam en ziel" tot bewustzijn geraakt. Hier zijn dan voorwerp en gewaarwording slechts eene tweezijdige reeks van perceptiën, ontstaande in de onderlinge werkingen en botsingen der kosmische realiteiten. Door hare onderstelling van een universeel systeem van betrekkingen en verhoudingen in de niet langer zelve als stoffelijk gedachte werkelijkheid impliceert deze zienswijze met hare ontkenning ook van eene onsterfelijke bewustheid, het zoogenaamd metaphysisch monisme of *pantheïsme*; het is de identiteitstheorie, de tweezijdige eenheidsleer van wijsgeeren als Eduard von Hartmann (geb. 1842), den jongsten der groote constructieve philo-

(1) „Dass nur das Ich ist und dasjenige, was man für eine Beschränkung des Ich durch äussere Gegenstände hält, vielmehr die eigene Selbstbeschränkung des Ich ist: dies ist das Grundthema des Fichte'schen Idealismus." — Schwegler-Koeber, *Geschichte der Philosophie im Umriss*, 14e oplage (1887), bl. 267.

sophen ([1]). Voor deze laatste opvatting is van de eene zijde het concrete lichaam slechts verschijnsel of voorstelsel, en van den anderen kant ook het menschelijk bewustzijn slechts iets van voorbijgaanden aard, dat als eenheid van voorbijgaande tegenstellingen zelf ook eindig en betrekkelijk moet zijn. Bedoelde leer vooronderstelt de voorbereidende leeringen der door Kant (1724—1804) tot wetenschap verhevene kritiek der kennis, en wordt in verschillende schakeeringen en formules meer en meer wetenschappelijk gemeengoed. Als grondslag behoeft zij eene dubbele wijsgeerige kritiek: die van het stofbegrip in de leer der objectieve waarneming en van het zielsbegrip in verband met de levensleer ([2]), benevens de zelfkritiek der zuivere rede, met hare onderzoekingen betreffende het schematisme van het redeneerend verstand. ([3]) De juiste opvatting van Eduard von Hartmann's theorie over de verhouding tusschen lichaam en ziel schijnt velen nog al moeielijk te vallen; men vergelijke bijv. wat Olga Plümacher († 1895) hieromtrent te berde brengt op blz. 84—87 van haar scherpzinnig geschrift over den *Kampf ums Unbewusste* (Berlijn 1881, 2e opl. 1890.)

Het dualistisch bewustzijn van hen, die, zonder mate-

([1]) Naar men weet is overigens het identiteitsaperçu reeds lang voor Kant opgedoken. Bereids het Spinozisme is eene grof gesnedene identiteitstheorie, die weerklank vindt ook in de 18e eeuw. „Cartesii doctrinam quæ dualismus dicitur maxime impugnabat Maupertusius (1698—1759), quippe qui duceret materiam et cogitationem, inter se quidem dissimiles, forsan ut proprietates esse unius et ejusdem nobis ignotæ substantiæ." J. Soury, *de Hylozoismo apud recentiores* (Parijs 1881), blz. 59.

([2]) Vgl. de *Philosophie des Unbewussten*; hoofdstuk C. II, bl. 16 vlg. van het tweede deel (9e oplage 1882).

([3]) Vgl. de *Kritik der reinen Vernunft*, 2e boek, 1e hoofdst. der „transcendentale dialektiek", blz. 293 vlg. in de uitgave van Dr. Karl Kehrbach (Recl. 1878), alsmede E. v. Hartmann over *das Grundproblem der Erkenntnistheorie* (Lpz. 1889) en de *Kategorienlehre* (Lpz. 1896).

rialist te zijn, aan de substantialiteit der lichamen, welke zij waarnemen, nog niet zijn gaan twijfelen, waant met het onderscheid tusschen lichaam en ziel volkomen vertrouwd te zijn. Iedereen gelooft op dat standpunt te weten wat zijn lichaam is; de ziel is dan het wezen dat denkend en voelend en willend in dat lichaam huist. Van uit een vast middelpunt bestuurt zij het lichaam als haar werktuig: door de zintuigen en de van hier naar de hersenen loopende zenuwen worden de beelden der ons omringende dingen naar het middelpunt overgebracht, waar dan de ziel ze in zich opneemt en tot hare voorstellingen maakt. Natuurlijk moet het bij eenig nadenken heeten, dat niet de dingen zelve, maar alleen hunne beelden zich in de ziel bevinden. Doch doordat de laatste de voorstellingen en hare ordening waarneemt, vat zij tegelijk ook de ordening en de hoedanigheid der ons in werkelijkheid omringende zaken, hoedanige immers door hare werking op onze zintuigen, die poorten of toegangen der ziel, het ontstaan der genoemde beelden veroorzaken en bepalen. Volgens Descartes zijn het in de hersenen zelfs zuiver lichamelijke afbeeldingen der dingen, welke de ziel waarneemt, en gaan zoodoende de eigenschappen der lichamelijke buitenwereld regelrecht in ons voorstellingsvermogen over. De ziel verbindt dan hare voorstellingen op verschillende wijze tot samenhangende gedachtenreeksen, en heeft buitendien nog het vermogen, deze beelden in zich zelve te bewaren, om ze later volgens vaste wetten van associatie of aaneenschakeling door de herinnering weder op te wekken.

In zijne, voor het kritisch ontwikkeld bewustzijn vrij grof gesponnen, redeneering begaat de dualistisch gezinde mensch twee hoofdfouten: de lichamelijke verschijnselen, die zich aan ons in de ruimte vertoonen, houdt hij voor

zelfstandige zaken in den stricten zin des woords, en ten andere meent hij verkeerdelijk, dat hij weet wat onze ziel is. Deze laatste is hem eene punctueele, afmetinglooze, ondeelbare, enkelvoudige, doorloopend identische substantie welke denkt, en waaraan dus de gedachten als aan haar subject „inhaerent" zijn. Het grammatisch onderwerp der discursief-logische gedachten, het begrip *ik*, dat in het zuiver synthetische „*ik denk*" alle bewuste gedachtenreeksen moet kunnen begeleiden, wordt hier verzelfstandigd tot een essentieel onderwerp *(subjectum per se)*. Volgens Descartes raken het lichaam en deze zoo hemelsbreed van hetzelve onderscheidene ziel elkaar slechts in een enkel punt der hersenen, in de zoogenoemde pijnappelklier nl., of *glans pinealis*. (¹) De beelden der uitwendige dingen vloeien door de zenuwen op dit orgaan toe en doen het aan; de daarmede gepaard gaande beweging (²) der pijnappelklier wordt door de ziel opgemerkt, terwijl het verloop in omgekeerden zin plaats heeft, wanneer de ziel door haren wil de eene of andere beweging des lichaams wil uitvoeren. Zij beweegt dan het konarion, (³) waarop de zenuwen de beweging van het laatste naar de ledematen overbrengen.

De hier aangeduide Cartesiaansche voorstellingen

(¹) *Les passions de l'âme* I 31. Over de oorspronkelijke beteekenis van dit waarschijnlijk rudimentaire orgaan vergelijke men blz. 88 en vlg. in het niet onbelangwekkend geschrift van Dr. O. ZACHARIAS *Ueber gelöste und ungelöste Probleme der Naturforschung*, Lpz. 1885.

(²) „Omnis materiae variatio, sive omnium eius formarum diversitas, pendet a *motu*." Descartes, *Principia Phil.* II 23.

(³) In het voorbijgaan zij hier aangestipt, dat deze onderstelling, schoon onvermijdelijk bij Descartes' naïef-realistische opvatting der beweging en zijne dualistische wereldbeschouwing, onbestaanbaar is met de wet des behouds van arbeidsvermogen.

beantwoorden nog heden ten dage vrij wel aan de vage en verwarde opvattingen van den grooten hoop, wien de grofheid geheel ontgaat van het procédé, ter verklaring der levensverrichtingen een denkbeeldigen tweeden mensch te steken in het als substantieel opgevatte optische beeld of verschijnsel. Intusschen, de alledaagsche tweeheidsleer van ziel en lichaam moge wetenschappelijk gesproken zoo onhoudbaar wezen als schrijver dezes zich overtuigd houdt dat zij is, een betrekkelijk vrij hoog standpunt blijft zij toch innemen, vooral wanneer men acht slaat op de meer verwarde en hylozoïstische opvattingen der aan de eeuw van Descartes voorafgegane tijden. Het dualisme tusschen lichamelijke of stoffelijke en geestelijke of bewuste wereld, als welks typische vertegenwoordiger de schrijver der *Meditationes* nog heden geëerd en bestreden wordt, behoort tot die natuuropvattingen welke haar betrekkelijk recht hebben van bestaan, zonder laatste en hoogste waarheid te zijn. Op de pyramide der wijsgeerige theorieën bekleedt het eene bereids hooge, zij het ook thans niet meer houdbare plaats. Recht van bestaan heeft het bijv. nog tegenwoordig ten overstaan van het in hoofdzaak naar Demokritos (460—357 v. Chr.) (¹) terugwijzende materialisme, dat zich maar steeds wil heenzetten over het hemels-

(¹) „Democritus atomos quas appellat, id est corpora individua propter soliditatem, censet in infinito inani, in quo nihil nec summum nec infimum nec medium nec ultimum nec extremum sit, ita ferri ut concursionibus inter se cohaerescant, ex quo efficiantur ea quae sint quaeque cernantur omnia, eumque motum atomorum nullo a principio sed ex aeterno tempore intellegi convenire." Cicero *de Finibus* I, 6,17. — „Democritum, magnum quidem illum virum, sed laevibus et rotundis corpusculis efficientem animum concursu quodam fortuito, omittamus. Nihil est enim apud istos, quod non atomorum turba conficiat." Idem *de Deorum Natura*, I, 11.

breed onderscheid tusschen voorwerpen en Ik, tusschen afmeting en gewaarwording; het verliest zijn recht van bestaan, zoodra het gelukt met inachtneming der objectief-subjectieve tegenstelling de klove theoretisch te overbruggen. Dit is nog niet het geval in het Spinozistisch aperçu: „Modus extensionis et idea illius modi una eademque est res, sed duobus modis expressa" (*Eth.* II 7, scholion). De identiteit der aan de objectief-subjectief tegenover elkaar staande factoren onzer kennis ten grondslag liggende essentie is hier wel reeds bevroed, doch de beide reeksen loopen hier nog zonder eenige bemiddeling naast elkander voort. Bij Spinoza missen wij nog het inzicht, dat de *buitenwereld* die te onzer kennis komt, slechts een repraesentatief verschijnsel is van even essentieel ideëelen aard als de *gedachten*, die in ons met de waarneming der voorwerpen vergezeld gaan. Eerst de leer van Kant, volgens welke de lichamelijke wereld uit niets dan geobjectiveerde aandoeningen van ons organisme bestaat, objectivatiën verricht door hetzelfde wezen, dat later dan op die voorwerpen het schematisme toepast van het bewuste denken, heeft ons een zweem van inzicht gebracht in de uiteraard zoo geheimzinnige verhouding tusschen lichaam en ziel.

Uit de dualistische wereldbeschouwing zal de wijsbegeerte in allen gevalle eene kostbare verovering vast kunnen houden. Ik bedoel de negatieve waarheid, dat bij de polariteit van beweging en denken het inwendige leven zich evenmin laat afleiden uit lichamelijke feiten, als de stoffelijke wereld zich uit bewuste zielstoestanden laat deduceeren. De objectiveerende leer der stofjesmannen is even eenzijdig als de subjectiveerende leer van bewustzijns-idealisten als Berkeley. De eenvoudige en duidelijke onderscheiding, waardoor Descartes voor

het eerst aan elke vermenging van objectieve en subjectieve bestaanswijzen voor goed een einde maakte, was dan ook, afgezien zelfs van hare waarde als probleemstelling, eene bevrijdende daad, die op den zwoelen dampkring van het denken der zeventiende eeuw gewerkt heeft met de reinigende, verlichtende en verfrisschende kracht eens bliksemstraals. De man van het *„cogito, scilicet sum"* zal dan ook altijd eene gewichtige plaats behouden in de geschiedenis der menschelijke gedachte, en wel om meer redenen dan één. Niet alleen het diametrale onderscheid tusschen voorwerp en Ik, maar ook zijn uitgaan van den twijfel, de zelfgewisheid van het denkend wezen, zijn rationalistische regel van zekerheid, (1) het substantiebegrip, (2) de vraag: „van waar de voorstellingen?" en, *last not least*, de grondstelling van doorloopenden wiskundig-mechanischen samenhang in de wereld der voorwerpen of lichamen, — ziedaar zoovele gedachten, welke aan Descartes de onsterfelijkheid verzekeren.

Als geheel genomen heeft zijn stelsel der denkende menschheid niet lang bevrediging verschaft. Toen eenmaal de tegenstelling tusschen lichaam en ziel scherp omschreven was, begon aldra de mogelijkheid van vereeniging en gemeenschap dezer als substanties gedachte bestaansfactoren aanhoudende bedenking te baren. Hoe toch, zoo begon aldra Malebranche (1638—1715) te vragen, en alle volgende metaphysici hebben de vraag herhaald, hoe kan er eenige gemeenschap ontstaan tusschen

---

(1) „Videor pro regulâ generali posse statuere, illud omne esse verum quod valde clare et distincte percipio." *Med.* III.

(2) „Per substantiam nihil aliud intellegere possumus quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum." *Princ.* I 51.

twee zaken, die als diametraal onderscheiden tegenover elkaar worden gesteld, en geene enkele eigenschap met elkander deelen? Hoe kan de ziel, die geene afmeting bezit, in aanraking komen met het in afmetingen voorhanden lichaam, zóó, dat zij door de bewegingswijzen van het laatste wordt aangedaan? De ziel is immers eigenlijk niet eens een wiskundig punt, want dat is een element der uitgebreidheid en kan worden aangeraakt door eene lijn of oppervlakte, zooals bijv. wanneer twee kromme raaklijnen elkaar aan zulk een punt ontmoeten. De ziel heeft geen zoodanig punt van aanraking; aangeraakt kan zij in het geheel niet worden. En zonder aanraking kan zij toch niet worden aangedaan, vermits dit in zoude sluiten dat de stof werkt waar zij niet is, wat neer zoude komen op de bewering, dat zij wezen kan waar zij niet is, hetgeen eene tegenspraak is in de termen. En dan, een impuls door aanraking kan toch niets anders veroorzaken dan ook wederom beweging, en daar de beweging afhangt van afstandsverhoudingen, welke wederom vallen onder het begrip uitgebreidheid, kan zij alleen overgaan op zaken welke met afmeting behept zijn, maar niet op de afmetinglooze gedachte. Daarbij kan eigenlijk eene substantieel stoffelijke uitgebreidheid niet eens in onze verbeelding worden voorgesteld; de denkbeeldige afmeting die ik in mijne gedachten heb, kan niet gelijksoortig zijn met de zakelijke uitgebreidheid, welke eene bestaanswijze is der stof. En het raadsel der verhouding tusschen stof en geest wordt nog donkerder en hopeloozer, wanneer wij overgaan van de gewaarwording of waarneming die men zich voorstelt als stof werkende op geest, tot de willekeurige voortbrenging van beweging zooals de opheffing eens arms, waarbij de ziel heet te werken op de stof. Hoe kan mijne

gedachte of mijn wil eene lichamelijke zelfstandigheid bewegen, zonder die ooit aan te raken? Of, denkt men de handeling als eene aanraking, hoe kan dan de ziel het lichaam eenen stoot geven, zonder dat zij zelve lichamelijk is, d. i. afmeting bezit?

Bij de aanneming eener substantieele tridimensionale stof tegenover eene even substantieele doch afmetinglooze ziel, wordt alle wederkeerigheid van werking tusschen die twee niet alleen onbegrijpelijk, maar logisch ondenkbaar; zooveel is den wijsgeeren na Descartes al spoedig duidelijk geweest. Bekend is het, dat men in de achttiende eeuw deze geduchte moeilijkheid naar twee zijden heeft trachten op te heffen, en wel door eenvoudige summiere suppressie van eene der beide ongelijkslachtige zelfstandigheden. Men behield òf de tridimensionale stof, òf wel de afmetinglooze ziel; dewijl men de substantialiteit van althans één van 's menschen beide bestaanswijzen als eene waarheid beschouwde die van zelve sprak, werd men òf materialist, òf (bewustzijns-)idealist, om niets dan, hetzij onbewuste stofbeweging, hetzij het bewuste denken over te houden. Genetisch genomen zijn de twee hier aangeduide richtingen intusschen niet uit Descartes af te leiden, maar wortelen veeleer in het vóórkritisch empirisme dat door Baco van Verulam (1561—1629) was aangekondigd. Naar men weet, was het Francis Bacon geweest, die als heraut eener nieuwe aera der wetenschap te velde trok tegen de met onvruchtbaarheid geslagen scholastieke studiën van zijnen tijd. (1) Inductie, opklimming tot het algemeene door gezette en ordelijke

(1) **Overigens had reeds de Spanjaard Lud. Vives († 1540), ja zelfs de geniale Engelschman Roger Bacon (1214—1292), het natuuronderzoek van de Aristotelische autoriteit naar het methodisch experimenteeren verwezen. Francis Bacon is heraut, niet vinder, der nieuwe richting.**

en proefondervindelijke vergelijking van het bijzondere, zulks was de leuze van het Baconisch *Novum Organon*. Dat alle menschelijke kennis alleen op grond der ervaring mogelijk is, had Baco als grondslag en richtsnoer zijner leeringen aangenomen: stilzwijgend vatte men het woord op in uitsluitend objectivistischen zin. De vraag, waaruit de ervaring zelve in den grond der zaak bestaat, wat dan eigenlijk ervaring is en hoe zij mogelijk wordt, bleef voorloopig geheel op den achtergrond; niettegenstaande zijne bekende vier *idolen* (¹) dacht Baco naïef realistisch, hetgeen beteekent dat hij de stoffelijk lichamelijke wereld om hem heen nog eenvoudig nam voor hetgeen zij den gewonen mensch moet toeschijnen, d. w. z. als een

---

(¹) Bedoelde idolen zijn: 1º *idola tribûs* of algemeen menschelijke dwalingen, zooals de opvatting der Natuur ex analogia hominis. 2º *idola specûs* of persoonlijke vooroordeelen en eigenaardigheden; 3º *idola fori*, of dwalingen ontstaande in het onderling verkeer uit het verkeerd gebruik der taal, door de verwaarloozing bijv. der aanschouwing ter wille van logomachieën; 4º *idola theatri*, of dwalingen voortspruitende uit een misplaatst geloof op gezag, zooals nationale en religieuse vooroordeelen, benevens die van stand en beroep. De *conceptie* van idolen in het algemeen schijnt Baco niet uit zich zelf te hebben gehad: reeds zijn naamgenoot Roger Bacon, dezelfde, die het ook het eerst heeft uitgesproken, dat de Ouden eigenlijk de jongeren zijn, hoewel zij gedaan hebben wat zij vermochten „secundum possibilitatem sui temporis", zegt in het 22e hoofdstuk van zijn *Opus Tertium*: „Quatuor sunt causae generales omnium malorum nostrorum, et omnem statum a principio mundi corruperunt et omnem hominem quantumque sapientem (praeter Dominum nostrum Jesum Christum et Beatam Virginem) aliquando extra viam rectam vel extra ultimam perfectionem coëgerunt declinare. Et sunt *fragilis auctoritatis exempla*, *consuetudinis diuturnitas* et *sensus multitudinis imperitae* atque *praesumptio humanae mentis*, quâ quilibet nititur suae imperitae solatium quaerere, et ea quae nescit aut non approbare aut reprobare, et illud modicum quod scit vel aestimat scire, licet nesciat, gaudeat imprudenter ostentare."

complex van onafhankelijk van het waarnemend bewustzijn voorhandene realiteiten. Doch mettertijd zou door de epigonen het kennisprobleem in alle scherpte op den voorgrond worden geschoven. Uitgaande van Baco's *empirisme*, geraken wij langs het *naturalisme* van Hobbes (1588—1679), het *sensualisme* van Locke (1632—1704), het (bewustzijns-)*idealisme* van Berkeley (1684—1753), het *materialisme* van het *Système de la Nature* (1770) en het *skepticisme*, of liever *agnosticisme*, van Hume (1711—76) tot het *kriticisme* van Kant (1724—1804), een philosoof die door zijne gelijktijdige afstamming van Leibniz (1646—1716) en Wolff (1679—1754) de beide hoofdrichtingen van ons denken: het *empirisme* en het *apriorisme*, in zich vereenigt. Op zijne beurt wordt dan Kant het punt van uitgang eener theoretische ontwikkelingsreeks, die langs het *subjectivistisch absolutisme* van Fichte (1762—1814), de idealistische *identiteitstheorie* van den jongeren Schelling (1775—1854), het *panlogisme* van Hegel (1770—1831) en het antithetisch daartegenover gestelde *panthelisme* van Schopenhauer (1788—1860,) tot het, in beginsel reeds door den lateren Schelling opgestelde, concreet monistische *panpneumatisme* van Eduard von Hartmann geleid heeft. Deze laatste vat alle hier aangeduide zienswijzen in eene hoogere eenheid te zamen.

Alle echte kennis berust op ervaring; wetenschap der ervaring is volgens Baco -- wetenschap der Natuur; alle verschijnselen en feiten zijn dus af te leiden uit hunne natuurlijke — hier == objectieve — oorzaken. Dit standpunt wordt uitgewerkt door Hobbes (1). Onder

(1) „There is no conception in a man's mind, which hath not at first, totally or by parts, been begotten upon the organs of sense. — The cause of sense is the external body... — All qualities called sensible, are in the object that causeth them but so

welke omstandigheden geraken wij tot onze ondervindingen? Het antwoordt luidt: *Alle ervaring is zintuiglijke waarneming*, die daarom grondslag aller kennis is. Hier hebben wij het thema voor het sensualisme van Locke, voor wien de ziel een zuiver lijdelijk blad papier is, eerst door de ervaring beteekend of beschreven. Nemen wij nu Locke als uitgangspunt, dan kunnen wij ons in twee richtingen voortbewegen, die met elkander in strijd zijn, maar niettemin haar gemeenschappelijken oorsprong hebben in de sensualistische, dat is de eenzijdige objectieve opvatting van de wording onzer kennis, eene opvatting volgens welke het wereldbeeld ons van buiten eenvoudig toevloeit. Op de nieuwe vraag: Wat is waarneming? Van waar komen de indrukken, waaruit zij heet te bestaan? volgt tweeërlei antwoord. De *idealist* zegt: Onze indrukken zijn voorstellingen of ideeën, die als zoodanig van geestelijken oorsprong moeten zijn; alle voorwerpen van waarneming zijn dus ideeën, er bestaat niets buiten zielen en ideeën. De *materialist* antwoordt: onze indrukken en gewaarwordingen zijn bewegingsverschijnselen, die als zoodanig van lichamelijken oorsprong moeten wezen. Alle waarneming is aandoening van zintuigen; deze aandoening of gewaarwording is een toestand van prikkeling of opwekking in lichamelijke organen. Er bestaat dus niets buiten de stof en hare beweging: ook het menschelijk denken is slechts eene bijzondere beweging der (hersen-) stof. Deze

many several motions of matter, by which it presseth our organs diversely. Etc." *Leviathan*, chapter the first. — „The *condition* of man is a condition of war of every one against every one." Ibidem, hoofdstuk XIV. „Fear of power invisible, feigned by the mind or imagined from tales publicly allowed, is called *religion*, if not allowed, *superstition*". Ibid., hoofdst VI.

stof is ongeschapen en eeuwig; de tweeheid Schepper en Wereld is slechts eene onnoodige verdubbeling van de ingebeelde tweeheid ziel en lichaam. De zienswijze van den *akosmischen idealist* lijkt den *atheïstischen materialist* klinkklare onzin. „Que dirons-nous," zoo roept de schrijver van het *Systeem der Natuur*, „que dirons nous d'un Berkeley, qui s'efforce de nous prouver que tout dans ce monde n'est qu'une illusion chimérique; que l'univers entier n'existe que dans nous-mêmes et dans notre imagination, et qui rend l'existence de toutes choses problématique à l'aide de sophismes insolubles pour tous ceux qui soutiennent la spiritualité de l'âme?" Het maakt een eigenaardigen indruk, wanneer men den materialistischen doorgronder der idealistische „sophismen" bij slot van rekening toch weder tot de volgende bekentenis ziet geraken: „Il a fallu que le plus extravagant des systèmes, celui de Berkeley, fût le plus difficile à combattre".

Edoch, of nu de indrukken der ervaring ideeën dan wel bewegingswijzen zijn, of men ze verklare voor feiten van geestelijken dan wel lichamelijken aard, de vraag blijft ten slotte: waar zit de waarborg der eigenlijke kennis, wanneer de elementen dier kennis uit niets dan van buiten komende indrukken bestaan? Eene reeks van indrukken, die elkander opvolgen, zijn op zich zelve de verschijnselen *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, *f*...., en daarmede uit. Waar blijft het zoo onontbeerlijk *verband* in de verschijnselen? Laat ze van geestelijken of van lichamelijken aard wezen; in geen geval zeggen zij ons op zich zelve iets omtrent den onontbeerlijken *samenhang* hunner volgorde. „All our evidence for any matter of fact which lies beyond the testimony of sense or memory, is derived entirely from the relation of *cause* and *effect;* we have

no other idea of this relation but that of two objects, which have been frequently *conjoined* together; we have no other argument to convince us, that objects which have, in our experience, been frequently conjoined, will likewise in other instances be conjoined in the same manner; and nothing leads us to this inference but *custom*, or a certain instinct of our nature, which it is indeed difficult to resist, but which, like other instincts, may be fallacious and deceitful." (1) Dit de slotsom van Hume; het objectiveerend of zoogenoemd zuiver empirisch standpunt blijkt onmachtig, het ontstaan der kennis denkbaar te maken. Het eindpunt van de met Baco aanheffende empiristische ontwikkelingsreeks der nieuwere wijsbegeerte ligt in Hume, den agnosticus. In natuurwetenschappelijke kringen, weliswaar, weet men van deze einduitkomst en de gevolgelijke principiëele ontoereikendheid van het empiristisch gezichtspunt gemeenlijk nog niet veel; men staat daar nog veelal op het philosophisch geheel verouderde standpunt van Locke, en praeconiseert de „objectieve ervaring", alsof deze inderdaad op zich zelve reeds gewisheid en bevrediging vermag te verschaffen.

Thans volgt Kant, de inwijder van een tijdvak van *kriticisme*. Het probleem staat vast. Het feit der ervaring wil verklaard zijn: men wil weten hoe onze kennis ontstaat, en waarop zij gegrond is. Het probleem, zooals Hume het had laten liggen, wordt thans door den wijze uit Koningsbergen verruimd tot een absoluut en algemeen kennisprobleem. De beschouwing van de objectieve zijde der waarneming of ervaring in engeren zin had

(1) David Hume, *Inquiry concerning Human Understanding* (1748), XII, 2.

geleid tot het inzicht, dat de grondslag van de zekerheid in onze kennis niet dáár te zoeken was; de synthesen van het inductief natuuronderzoek moeten haar recht van bestaan ontleenen aan factoren die zelve niet „objectief" zijn. „Hoe zijn synthetische (= kennis vermeerderende) oordeelen a priori (= uit *subjectieve* factoren) mogelijk?" zoo luidt de grondvraag van Kant's onsterfelijke, schoon iet of wat duistere (1) en nog bij lange na niet afdoende of bevredigende *Kritiek der zuivere Rede*. Voor het eerst wordt thans in de wetenschap de fundamenteele vraag gesteld: Hoe ontstaat onze kennis? Kant's antwoord is tweeledig. De aanleiding tot onze waarnemingen en gedachten legt hij in een *Ding an sich*, dat aandoeningen in ons verwekt, maar zelf niet aanschouwbaar of kenbaar wordt, als liggende buiten het waarnemend bewustzijn. De wijze waarop de door het Niet-ik verwekte aandoeningen ons tot bewustzijn komen en door onszelven worden verwerkt, maakt hij afhankelijk van een vooraf aanwezigen aanleg in onzen geest. „Elementa experientiâ antiquiora constituit Kantius *duodecim categorias* ac duas intuendi conditiones *tempus* et *spatium*, quibus elementis, veluti formis, visa sensuum per experientiam infusa suscipiat et accommodet intellectus, ut ea percipiat et cogitet non qualia re ipsa *sunt*, sed qualia in illis formis formata *videntur*." (2) Zonder aangeboren *begrippen* aan te nemen, zoekt Kant de voorwaarden onzer kennis in het reageeren van vooraf gereed liggende vermogens van onlichamelijken en subjectieven oorsprong. Hume had geconcludeerd: „De

(1) „Quod in Vita Ruhnkenii de Kantii doctrina dicitur, eam orationis et novorum verborum obscuritate ac spinis laborare, id ne ipsi quidem in Germania Kantiani negant." Daniel Wyttenbach (1746—1820). (2) Wyttenbach *ad Lijndenum* VI.



ervaring levert geene noodzakelijkheid; de wet van oorzaak en gevolg stamt uit de ervaring; gevolgelijk bezit deze wet geene zekerheid." Kant behield van deze sluitrede alleen de major. „De ervaring", zeide hij, „levert geene noodzakelijkheid; de wet van oorzaak en gevolg doet zich op met volstrekte zekerheid; gevolgelijk stamt zij niet uit de ervaring."

De eenzijdigheid van eene uitsluitende verzelfstandiging des voorwerps was hiermede aangetoond. Waren eigenlijk reeds vroeger de lichamelijke verschijnselen gebleken niet dan de zielebeelden te zijn, waarmede ons organisme op de aandoeningen door het Niet-ik reageert, zoo bleek thans buitendien ons aanschouwen en denken zich te bewegen in van te voren vaststaande en aan de voorwerpen niet ontleende vormen. Van Kant's verbod, het schematisme van ons waarnemen en denken in een de ervaring overschrijdenden zin toe te passen, willen wij hier zwijgen, als slaande niet op het onderhavig betoog ([1]). De bovenzinnelijke afkomst onzer kennis en het non-objectief charakter van het wezen der Natuur was in allen gevalle thans voor een iegelijk, die het vermogen bezat om door te denken, op klare en onwederlegbare wijze in het licht gesteld.

Spreek ik in dezen van klaarheid, dan zal die voorzeker *cum grano salis* moeten worden opgevat. Kenmerkend als het is in wijsgeerige denkers, dat zij in de gewoonste zaken onpeilbare raadselen zien, en daarentegen weder het oogenschijnlijk ongerijmde menigmaal als onbetwistbaar waar beschouwen, zal de door mij hier beknoptelijk aangeduide „kriticistische" zienswijze noodzakelijk iet of wat paradox moeten zijn, voor

([1]) Vgl. intusschen te dezer zake de *Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus* van Eduard von Hartmann. 3e opl. 1885.

hem die aan wijsgeerige bespiegelingen niet gewend is. De voorwerpen onzer waarnemingen te beschouwen als de onbewuste schepselen van onzen eigenen geest, welke in dezelve niet dan zijne eigene geobjectiveerde aandoeningen voor zich heeft, en daarbij het schematisme en de wetten van ons denken te doorzien in hun volslagen non-objectief charakter en bovenzinnelijke afkomst: dat zijn zeer zeker inzichten, die niet klaar en duidelijk kunnen heeten in den zin van het alledaagsche maatschappelijke leven. Er is dan nu ook eenmaal niet héél veel aan te doen, dat het vermogen tot het opereeren met ver gedrevene abstractiën het erfdeel is van betrekkelijk weinigen, en de gewone mensch zich, bij kennismaking met doorgedreven afgetrokkene redeneeringen, in zijne instinctmatige natuuropvatting zal geschokt gevoelen; op verschillende standpunten van nadenken en onderzoek moet men ook zeer uiteenloopende wereldbeschouwingen voor rationeel houden, en zelfs de bevatting van den niet philosophisch ontwikkelden gewonen vakgeleerde onzer dagen staat in dezen vrij laag. Men wachte zich intusschen, zich zelven een *testimonium paupertatis* uit te reiken, door de metaphysische stelling: *voorwerpen zijn slechts* (de door het bovenzinnelijk Niet-ik veroorzaakte maar subjectief bepaalde) inhoud van *voorstellingen*, te belachen als eene ongerijmdheid, in strijd met het getuigenis van het „gezond verstand". „Van oudsher hebben de meest alledaagsche menschen de grootste philosophen wederlegd met dingen, die zelfs voor kinderen en onmondigen begrijpelijk zijn. Men hoort, leest en staat verbaasd, dat aan zoo groote mannen zulke gewone zaken onbekend waren, en dat zoo erkend kleine menschen hen vermochten te schoolmeesteren. Niemand denkt er aan, dat zij allicht dat alles ook geweten hebben,

want hoe hadden ze anders tegen den stroom der bewijzen kunnen inzwemmen? Wat was het toch, vraagt gij, dat al deze mannen aandreef om de gewone voorstellingen van hun tijdvak te verlaten, en stelsels uit te denken, die in strijd zijn met alles wat de groote menigte van oudsher zich ingebeeld en geloofd heeft? — Het was een vrije vlucht, die hen in een gebied verhief, waar *gij* dikwijls hunne taak niet meer begrijpt, evenals daarentegen voor *hen* veel onbegrijpelijk werd, wat *u* hoogst eenvoudig en begrijpelijk toeschijnt." (1)

Eigenlijk gezegd is het sedert de vroegste historische tijden eene met meerdere of mindere zuiverheid en duidelijkheid uitgesprokene grondstelling van bespiegelende denkers geweest, dat wat men in het dagelijksch leven als *de* wereld, als *de* werkelijkheid moet beschouwen, niet het ware en echte Zijn is, en dat de gansche door ons waargenomene wereld van lichamelijke dingen niets is dan een wisselend phainomenon, een voorbijgaand en dus onzelfstandig verschijnsel in het waarnemend bewustzijn. In onzen tijd wordt deze stelling door de meest elementaire natuurwetenschap op hare wijze gestaafd; ieder natuurgeleerde zelfs, zonder onderscheid, zal moeten toegeven dat men niets eens tweemaal geheel hetzelfde voorwerp kan zien, vermits er in de werkelijkheid geene volstrekte onveranderlijkheid bestaat. De metaphysicus besluit hieruit tot het bovenzinnelijk charakter van hetgeen waarlijk *is*, van de eigenlijke en wezenlijke substantie, die alzoo zelve geen voorwerp of stof meer wezen kan; hij beschouwt het relatief blijvende en onveranderlijke der voorwerpen of lichamen als eene soort van schijn, afhangende van de specifieke

(1) Schelling; aangehaald door E. v. Hartmann in diens *Gesammelte Studien und Aufsätze* (1876) bl. 596.

vlugheid en scherpte waarmede wij vermogen te percipieeren. Geheel anders de instinctmatige opvatting van het dagelijksch leven. Niets schijnt den gewonen mensch met „gezond verstand" eene meer van zelf sprekende zaak toe, dan het zelfstandig bestaan van wat hij ziet en voelt, het bestaan m. a. w. eener wereld van lichamelijke en stoffelijke „dingen" om hem heen. Hij is geneigd aan krankzinnigheid te denken in dengene, die door opheffing aller bewustzijnsspheren ook de gekleurde vormen of voorwerpen, de ruimtevullende stof, zoude opgeheven achten. De aanschouwde en tastbare figuren die wij ieder oogenblik van ons wakend leven kunnen waarnemen, zijn voor het onphilosophisch bewustzijn met eene zoo groote zekerheid behept van onafhankelijk bestaan, dat men er onder eene zekere klasse van lieden nog veeleer toe komt, het substantieel bestaan van een waarnemend, denkend en willend Ik te loochenen, dan dat men zoude gaan twijfelen aan de substantialiteit van de wereld der objectieve vormen. Ook de natuurwetenschap onzer dagen, die afziet van het onlichamelijk verloop eener subjectieve reeks van zielstoetoestanden, tracht alle feiten te herleiden tot objectieve functiën of bewegingsverhoudingen, en talrijk genoeg is het aantal van hen, die dit methodologisch gerechtvaardigd ignoreeren van het onlichamelijke in eene negatief-dogmatische loochening omzetten, en in de wiskundige formules der theoretische physica het eigenlijke wezen meenen te vatten van het geheele natuurverloop. Dat verloop wordt dan nog menigmaal in vollen geloovigen ernst geconstrueerd uit de willooze functiën van blinde en doode, harde, starre en trage stofjes, de eenige echte „dingen", de eenige zaken welke, in tegenstelling met iets zoo ontastbaars als de gedach-

ten en begeerten der zelfbewuste en afmetinglooze ziel, ware en eeuwige zelfstandigheden mogen heeten. Hoe het komt, dat genoemde submikroskopische en grondeloos zich te zamen bevindende dingetjes in een alomvattend net van logisch bepaalde functiën en betrekkingen vervlochten zijn, en van waar een gegeven hoop dier blinde en geestelooze voorwerpjes zoo voor als na het vermogen gewordt om over hun eigen grondeloos bestaan en samenzijn in eene enkele, voor allen dezelfde blijvende, verbazing te geraken: ziedaar van die vragen, welke voor den dogmatischen aanhanger der atoomleer meestal niet „objectief" genoeg zijn. Ja zelfs, „het valt niet te loochenen, dat een groot gedeelte onzer tijdgenooten van diepen haat bezield is tegen alles wat geest heet, en dat, zelfs wanneer het beroep op eenig overeenkomstig beginsel met geen hunner wetenschappelijke postulaten streed, zij zich toch met heftigheid daarvan zouden afwenden, om te zwelgen in de stof, en vol genot zich te weten als voortbrengsel eener volslagen blinde en redelooze noodzakelijkheid." (Lotze.) En toch kan, om slechts iets te noemen, aan de uiteraard transempirische, geestelijke en teleologische *idealen* de beteekenis niet worden ontzegd, feitelijke medewerkers te wezen in het verloop der werkelijkheid; wij weten allen, hoezeer de idealen, in het individueele leven zoowel als in de algemeene geschiedenis der menschheid, als wereldfactoren, als richting gevende en constructieve machten werkzaam zijn. Menschelijke kunst en wetenschap, staatsorde en maatschappelijke ontwikkeling, recht, wet, zedelijkheid en godsdienst, dat alles is verwerkelijking des ideaals, en wanneer men de menschheid van hare idealen beroofde, de beschaving als zoodanig zoude verdwijnen, en alleen de *bestia triumphans*

zoude er kunnen overblijven. De geschiedenis der menschelijke beschaving en ontwikkeling is verwerkelijking van idealen; een ideëel of geestelijk moment moet dus vóór alle activiteit in de Natuur reeds voorhanden zijn, en wij kunnen daarom de werkelijkheid beschouwen als de logische ontwikkeling van den Geest, wiens uitingen tot een smart barenden strijd worden, doordat de ideeën tevens inhoud van tegen en op elkaar gerichte dynamische functiën, dat zijn krachts- of wilsuitingen, zijn.

Doch wij spraken over de atomen. De gronden waarop de meerderheid onzer hedendaagsche natuurgeleerden zich in de richting van het atomisme gedrongen gevoelt, zijn saamgevat en verdedigd door G. Th. Fechner, in diens *physikalische und philosophische Atomenlehre* (1855), waarover Eduard von Hartmann in zijne *Studiën und Aufsätze* (1876), afdeeling C, No. VII. De voornaamste dier gronden zijn getrokken uit verschijnselen als straalbreking, chemische isomerie, uitzetting en elasticiteit, alsmede uit de optische, magnetische en thermische assen der krystallen. De betrekkelijke waarde der zoo erlangde atomistische natuuropvatting is aan geenen twijfel onderhevig; zal er berekening van objectieve feiten plaats hebben, dan kan dit alleen geschieden op grondslag der atoomleer, wier „functiën" immers een wiskundig charakter dragen. Buitendien zal de werkelijkheid, bij verwerping van een solipsistisch doorgedreven idealisme, toch wel gedacht moeten worden als samengesteld uit zuivere of volstrekte eenheden, men moge zich zulke eenheden voorstellen gelijk men wil. Doch eene uitsluitend op objectivatie gegronde leer der natuurfunctiën is en blijft als samenvattende wereldbeschouwing eenzijdig; het stofbegrip, het begrip van

voorwerp of lichaam, kan nimmer de grondslag worden voor eene ook slechts betrekkelijk bevredigende opvatting der Natuur, gelijk ook bij Fechner uit de onvermijdelijke vervluchting der stofjesleer tot een zuiver dynamisch atomisme zonneklaar is gebleken. De wiskundige en zuiver mechanistische natuuropvatting staat gelijk met eene halveering reeds van den aanblik der Natuur; zij laat geen ander onderscheid gelden dan het quantitatieve, dat dan toch tegenover het qualitatieve onzer waarnemingen slechts een geraamte mag heeten zonder vleesch of bloed. Reeds Pierre Poiret (1646—1719) vond in het besef dezer waarheid de aanleiding tot zijne bekende uitspraak, dat de beginselen der Cartesiaansche natuurleer niet dan het cadaver der Natuur betreffen. Uit zulk eene eenzijdige objectivatie of „veruiterlijking" der Natuur vloeien dan de geweldadigste subsumptiën voort. Zoo zegt L. Büchner, een van de oppervlakkigste en daarom meest gelezene schrijvers der eenzijdig objectiveerende richting: „Het denken is eene functie of beweging der in de hersenen op bepaalde wijze geordende stoffen en stofverbindingen. — Het kan en moet als een bijzondere vorm der algemeene natuurbeweging worden beschouwd, een vorm die voor de substantie der centrale zenuwelementen even kenmerkend is, als de beweging der samentrekking dat is voor de spiersubstantie, of als de beweging des lichts het is voor den wereldaether. De gedachte of geestelijke werkzaamheid is slechts een vorm of afzonderlijk verschijnsel der groote, algemeene en samenhangende natuurbeweging, die den eeuwigen kringloop der krachten onderhoudt, en die zich nu eens als mechanische, dan weder als elektrische, dan weder als geestelijke kracht enz. te kennen

geeft". [1] Voor wie of wat nu bij slot van rekening het denken „verschijnsel" is, en wáárаan zich dan eigenlijk de denkbewegingen der stof „te kennen geven", — dat zijn weer van die vragen die niet „objectief" genoeg zijn; het denken is bewegingsverschijnsel, en daarmede uit. En toch moest het zelfs den pseudo-philosoof Büchner bij eenig nadenken duidelijk zijn geweest, dat tot constateering van alle mogelijke vorm (alias „stof"), verandering en beweging, een *on*veranderlijk en *on*beweeglijk iets noodig is, een iets hetwelk die vormen en bewegingen gadeslaat, en als zoodanig geen vorm of beweging zelf kan zijn; dat dus elk zintuiglijk of objectief verschijnsel een niet-zintuiglijken, niet-objectieven waarnemer onderstelt, een oog dat er is, al kan het nooit zich zelf, maar altijd slechts zijne objecten zien, een wezen dat zich zelf wel alleen in objectieve symbolen kan leeren kennen, maar daarom juist op zich zelf genomen het tegenovergestelde van objectief is. Het constateeren van stofbeweging ware, zonder het bestaan eener onlichamelijke en buiten alle beweging gelegene constante, even onmogelijk, als het voortstroomen van rivierwater te constateeren zoude zijn, zonder den onbeweeglijken oever en zijne vaste punten. Dit is eene waarheid, die, naar men zoude meenen, voor een iegelijk duidelijk moest wezen, en die dan ook reeds in de grijze oudheid door den „goddelijken" Plato (427—347 v. Chr.) op heldere en schoone wijze is betoogd. Het zij mij vergund, hier een paar ter zake dienende bladzijden mede te deelen uit *Theaitetos*, een van Plato's gewichtigste dialogen, welke over het wezen der kennis handelt. Na de lezing van het door mij medegedeelde frag-

[1] *Kraft und Stoff*, bl. 321 en 325 in de vijftiende oplage (1883).

ment beantwoordde men dan voor zich zelven de vraag, wie principieel genomen de feiten der waarneming het best heeft opgevat: de antieke idealist of de moderne materialist, met zijne eenzijdige verzelfstandiging der vormverschijnselen.

Sokrates. Vroeg iemand u, o Theaiteet, waarmede men wel wit en zwart ziet, of schelle en zware geluiden hoort, dan zoudt ge denk ik zeggen: met zijne oogen en ooren.

Theaitetos. Ja, dat zou ik zeker.

Sokrates. Een iet of wat los gebruik van namen en woorden, zonder overmatige spitsvondigheid, is over het geheel genomen niet onvoegzaam; veeleer betaamt het tegenovergestelde slecht aan iemand van goeden huize. Bijwijlen echter is eenige bijzondere nauwgezetheid noodzakelijk, zooals in het onderhavige geval; ik moet hier aanmerking maken op uw antwoord als zijnde niet geheel juist. Bedenk eens welk antwoord nauwkeuriger is: dat het de oogen zijn waar*mede* we zien, of door *middel* waarvan we zien; dat het de ooren zijn waar*mede* we hooren of door *middel* waarvan we hooren.

Theaitetos. Ik zoude zeggen, Sokrates, dat we door middel der zintuigen waarnemen, eer dan er mede.

Sokrates. Het zoude ook vreemd zijn, mijn jongen, als de verschillende zintuigen in ons zaten als in houten paarden, in plaats dat zij alle samenkomen in een enkel afzonderlijk wezen of vermogen, hetzij men dat nu ziel noeme, dan wel er een anderen naam aan geve, een iets waar*mede* wij, door *middel* van de gewaarwordingen onzer zintuigen, het waarneembare opmerken.

Theaitetos. Ja, het laatste schijnt ook mij veel aannemelijker dan het eerste.

Sokrates. Maar waarom eisch ik nu op dit punt eene zoodanige nauwlettendheid van u? Als het met een en hetzelfde vermogen is, dat wij in ons zelven met behulp der oogen tot de waarneming geraken van wit en zwart, en weder andere eigenschappen opmerken met behulp der overige zintuigen, zult gij dan, wanneer gij ondervraagd wordt, dat alles wel tot *lichamelijke* verrichtingen kunnen herleiden? Maar misschien is het beter dat gij dit zelf zegt door beantwoording mijner vragen, dan dat ik die moeite voor u neem. Zeg me dan eens, de zaken met wier behulp ge warm en droog, licht en zoet opmerkt, brengt ge die tot het lichaam of tot iets anders?

Theaitetos. Natuurlijk tot het lichaam.

Sokrates. Zijt ge geneigd ook toe te geven, dat het onmogelijk is, hetgeen gij door middel van het eene vermogen gewaar wordt, in denzelfden zin met het andere waar te nemen, zoodat ge, bij voorbeeld, hetgeen ge met het gehoor opvangt, niet waar kunt nemen met het gezicht en omgekeerd?

Theaitetos. Hoe zoude ik dat niet toegeven?

Sokrates. Wanneer gij u dus een denkbeeld vormt van beide tegelijk, dan zult ge dat wel niet doen door middel van een der twee zintuigen afzonderlijk, vindt ge wel?

Theaitetos. Neen, dat is duidelijk.

Sokrates. Wat nu geluid en kleur betreft, zoude niet het denkbeeld, dat ge daarvan bezit, in de eerste plaats insluiten dat beide *bestaan?*

Theaitetos. Ik zou zeggen, dat spreekt van zelf.

Sokrates. En weet ge niet ook dat elk *onderscheiden* is van het ander, maar met zich zelf *identisch* is?

Theaitetos. Dat zoude ik zeggen.

Sokrates. En dat ze te zamen *twee* zijn, terwijl ieder afzonderlijk *een* is?

Theaitetos. Ja, dat spreekt.

Sokrates. Zijt ge niet ook in staat te overwegen of zij op elkaar *gelijken*, dan wel geheel *verschillend* zijn?

Theaitetos. Ik zoude denken van wel.

Sokrates. Door middel van wat stelt gij u nu dat alles aangaande die twee voor? Want het is immers niet mogelijk, door gehoor of gezicht afzonderlijk in te zien, wat aan beide gemeen is. Het volgende is daar o. a. ook een bewijs van. Was het doenlijk, met betrekking tot beide zintuigen te onderzoeken of zij bijv. zout zijn ofte niet, zoo weet ge, dat gij in staat zoudt wezen, op te geven waarmede gij dat onderzoek deedt, en dit iets kan toch niet het gezicht of gehoor zelf weer wezen, maar moet iets anders zijn.

Theaitetos. Wat zal het anders zijn, dan het zintuig van den smaak door middel der tong?

Sokrates. Ge spreekt wel. Maar in welk zintuig woont nu het vermogen dat u aantoont, wat aan *alle* voorwerpen in het algemeen en aan genoemde twee in het bijzonder gemeen is? Waardoor stelt ge vast, dat iets *is* of *niet is*, of ook dat waarover we daareven spraken? Welke organen wilt ge nu aan *dat* alles toekennen, als middel waardoor het waargenomen wordt?

Theaitetos. Ge spreekt daar over hun *zijn* en *niet zijn*, over *gelijk* en *ongelijk*, *zelf* en *ander*, *eenheid* en verdere getallen. Blijkbaar hebt gij ook begrippen op het oog als *even* en *oneven*, en wat daar meer van afhangt. Nu vraagt ge, met welke lichamelijke organen wij dat alles in ons binnenste waarnemen?

Sokrates. Ge volgt mij uitstekend Theaiteet, dat is het wat ik bedoel.

Theaitetos. Maar bij Zeus, Sokrates, ik weet daar niets op te zeggen, uitgenomen dat er, naar mij voorkomt,

in het geheel geen afzonderlijk orgaan voor dit alles bestaat. Mij schijnt het, dat de ziel zelve uit eigen vermogen wat alle voorwerpen gemeen hebben onderzoekt of gadeslaat.

Sokrates. Schoon zijt ge Theaiteet, en niet leelijk, zooals Theodoros beweerde, want hij die schoon spreekt, *is* schoon en goed. Maar behalve dat gij uwe schoonheid hebt bewezen, hebt gij er ook wel aan gedaan, dat ge me verlost hebt van eene lange woordenwisseling, als het u nl. toeschijnt, dat de ziel sommige zaken uit eigen vermogen, andere door de zintuigen des lichaams gadeslaat of opneemt. Want dit juist was mijne meening, en ik wilde maar dat ook gij tot dit inzicht zoudt geraken.

In de kennis van het menigvuldige wordt het waarnemend wezen zich de identiteit bewust van de functie waarin het de veelheid der ervaring tezamenvat. Alle verbinding en eenheid van kennis vooronderstelt eene eenheid van het bewustzijn, welke in aanleg aan alle gegevens der waarneming voorafgaat, en in betrekking waarop de voorstelling van voorwerpen, zoowel als de afgetrokkene gedachtenreeksen, eerst mogelijk worden. Kant noemt het besef dezer fundamenteele enkelvoudigheid van het aanschouwend en denkend wezen de *transcendentale apperceptie:* hij onderscheidt het als zuiver en onveranderlijk zelfbewustzijn van de *empirische* apperceptie, of het veranderlijk zelfbewustzijn in den stroom der door den inwendigen zin opgevatte zielstoestanden, aandoeningen en gewaarwordingen. De transcendentale apperceptie is eene volslagen non-objectieve, onzintuigelijke en zuiver synthetische daad: het empirische zelfbewustzijn berust op eene analyse, welke ge-

noemde oorspronkelijke synthese (Ik = de eenheid aller voorstellingen) tot vooronderstelling heeft. Tot alle herkenning en voorstelling van voortduring is bij de wisseling van den inhoud der ervaring eene constantheid noodig van den *vorm* der bewustheid, een zelfbewustzijn dat bij alle veranderingen van afzonderlijke toestanden onveranderlijk hetzelfde blijft. Dat de door ons waargenomene wereld bij alle mogelijke intermittentie ons steeds als dezelfde voorkomt, en wij in de verschijnselen van het oogenblik de vroegere herkennen en terugvinden, heeft dus zijnen grond in de onveranderlijkheid der voorstelling van het Ik. In deze gedachte zijn alle verschijnselen, hoe verschillend en menigvuldig ook, als *mijne* voorstellingen saamgevat en vereenigd.

De zuiver afgetrokkene eenheid der zelfopvatting is voor het weten van hoogsten aanleg; het is het punt waarvan alle verstandsgebruik afhangt. Zelfs de objectieve eenheid van ruimte en tijd is alleen mogelijk, doordat de afzonderlijke aanschouwsels tot de anti-objectieve eenheid in het waarnemend wezen in betrekking worden gesteld. En het geheugen, die grondslag en voorwaarde voor alle vergelijking en beoordeeling, ligt zoo onmiskenbaar buiten het wisselende der objectieve verschijnselen, wijst zoo duidelijk terug op eene constante, welke in al onze waarnemingen en gedachten als blijvende en identische grootheid functioneert, dat de eenzijdigheid in het objectief gezichtspunt van natuuropvatting bij elken doordenkenden mensch van zelve behoort te spreken.

Toch weet van eene zoodanige, aan alle objectieve vormbeweging voorafgaande, eenheid in het waarnemend en denkend wezen de exclusieve objectivist — alias „exacte empirist" — zoo goed als niets. De stofbeweging

is voor zulk een „exacten empiricus" het absolute antecedens van alle gewaarwording; de ziel is geheel en al resultante van objectieve bewegingsverhoudingen. Het stoffelijk lichaam, of liever de stofdeeltjes waaruit de lichamen zijn saamgesteld, ziedaar, van een uitsluitend objectiveerend standpunt, het wezen der Natuur. Volgens die opvatting is de menschelijke ziel, niet eene rij van subjectieve toestanden, evenwijdig loopende met de objectieve verschijnselen-reeks, en met deze laatste door eene zelfde bovenzinnelijke eenheid polair te zamen gehouden en voortgebracht, maar eene voorbijgaande functie aan de als substantieel beschouwde vormen der objectieve natuurverschijnselen. En toch is het zoo onmiskenbaar, dat zielstoestanden tegenover de objectieve feiten even goed het bepalend antecedens kunnen zijn als omgekeerd. Is het waar, dat de graad en toestand van intelligentie in een gegeven organisme van den toestand des zenuwstelsels afhangt, zoodat eene als ideaal gedachte volmaakte natuurwetenschap de zielstoestanden aan de hersenfunctiën zoude moeten kunnen aflezen, — even onloochenbaar is het, dat in omgekeerde richting ook lichaamstoestanden en stoffelijke veranderingen door zielstoestanden of subjectieve feiten worden bepaald. Vroolijke indrukken, prettige gedachten, tevredenheid van gemoed oefenen den voordeeligsten invloed uit op het regelmatig verloop der organische functiën, en zijn naar men weet de beste geneesmiddelen voor den herstellenden mensch, terwijl kommer en zielesmart aan het lichaam knagen, en het zelfs tot de algeheele ontbinding des doods kunnen brengen. Eene aanhoudende inwendige zwaarmoedigheid, voortgesproten uit het een of ander groot verdriet, kan op alle verrichtingen des lichaams den verderfelijksten invloed uit-

oefenen. Plotselinge ontsteltenis zoowel als geweldige en onverwachte blijdschap hebben reeds menigmaal den onmiddellijken dood, of stilstand der levensverrichtingen teweeggebracht. Het vermogen van den geest, om enkel door een vast voornemen zijne ziekelijke aandoeningen meester te worden, is door Immanuel Kant in een welbekend geschriftjen [1] voortreffelijk geschilderd. De heerschappij van den krachtigen, door eene grootsche gedachte opgewekten wil is een feit dat alle dagen voorkomt, en het is bekend, hoe bijv. het fanatisme der idee in staat is, zelfs martelaars te verwekken, die zonder een spier van hun gelaat te vertrekken, hunne hand laten verkolen boven een kolenbekken, of zich zonder geluid te geven laten folteren en pijnigen. En hebben niet de laatste jaren ons geleerd, dat in gevallen van hypnotizatie de wil van den eenen mensch zelfs de wonderlijkste verrichtingen kan voorschrijven in het geheel lijdelijk geworden lichaam van den ander?

De wederzijdsche afhankelijkheid der objectieve en subjectieve toestanden in een gegeven organisme moet voor den dieper doordenkenden mensch tot de gevolgtrekking leiden, dat aan geen van de twee absolute prioriteit, d. i. substantialiteit toekomt. Gewaarwordingsreeksen en gedachten noch bewegingsverschijnselen en lichamen kunnen *de* substantie zijn, eene waarheid die voorzeker nog geen antwoord geeft op de vraag, of wij niet wellicht in eene van de beide reeksen toch nader bij de kern der Natuur staan dan in de andere. Reeds de uiterst primitieve overweging, dat wij in onze objectieve waarneming de dingen alleen van buiten zien,

[1] **Imm. Kant,** ***Von der Macht des Gemüts, durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein*** **(1798). Afzonderlijk verkrijgbaar in de Universalbibliothek van Reclam.**

moest in dezen tot nadenken stemmen, een nadenken dat eene beslist spiritualistische richting neemt, wanneer wij geleerd hebben dat de lichamen zelve niet dan de inhoud van voorstellingen of geobjectiveerde aandoeningen zijn in onzen geest. Op dit standpunt van ontwikkeling beseffen wij eerst recht de eenzijdigheid ook van de objectivistische bestrijding eener *teleologische* opvatting der Natuur, waarbij men uit de objectief phaenomenale wereld geene Voorzienigheid zegt te kunnen afleiden. Voorzeker is uit de lichamelijke verschijnselen eene constructieve doelmatigheid, eene bovenzinnelijke doelbeooging, niet rechtstreeks te induceeren. Dat doen wij bij overdracht uit ons eigen *binnenste*, uit onzen bewusten *wil*, waar verwerkelingen van vooraf vast staande conceptiën als feiten gegeven zijn. Doeleinden zijn *inwendige* oorzaken ; de materie echter, of objectieve Natuur, vertoont zich voor ons in de ruimte, en is, evenals dit aanschouwingsschema zelf, voor onze waarneming van geheel *uitwendigen* aard. Alles in de ruimte vertoont zich buiten en nevens elkander, en bevindt zich als zoodanig in enkel uitwendige relatie, zoodat op geenerlei wijze aan de materie rechtstreeks te constateeren valt, dat zij door inwendige oorzaken wordt beheerscht. Dit geldt voor alle objectsverschijnselen of lichamen, dus ook voor de organische, die echter, wijl zij zich zelve voortbrengen, vormen en voortplanten, zich zelve m. a. w. ontwikkelen, ons indirect nopen tot constateering van eene niet meer objectieve kern der Natuur ook afgezien van onze eigene persoonlijkheid, zoodat de finalist ze opvat als openbaringsvormen van een Wezen, dat met een van binnend komend ontvouwingsvermogen, eene constructieve intuïtie, behept is.

En wat is er wel beschouwd voor positiefs tegen eene

zoodanige „niet-objectieve" onderstelling aan te voeren? Het feit, dat de verwerkelijking van de constructieve ideeën des Wereldwezens tot een voor de phaenomenale wezens dikwijls hoogst smartelijk *conflict* wordt? Dit zoude alleen bewijzen, dat het doel van het natuurproces niet te zoeken is in het individueel gevoel van welbehagen der voorbijgaande individuen, eene gevolgtrekking die op het nauwst samenhangt met den eisch der absolute zedelijkheid, welke immers volkomen zelfverloochening vooronderstelt en toewijding aan het Gehéél. Of zullen wij tegenover de finaliteitshypothese den wiskundig-werktuiglijken *samenhang* der objectsverschijnselen als eene instantie beschouwen van negatieven aard? Mij dunkt, wanneer iemand wilde beweren, dat aangezien in het loopend uurwerk of in de werkende stoomsnijmolen iedere afzonderlijke beweging bij het eenmaal gegeven mechanisme met causale noodzakelijkheid uit de onmiddellijk voorafgaande volgt, deze toestellen dus zonder constructieve doelbeooging zijn ontstaan, — men zoude hem wegens die zonderlinge logica iet of wat bedenkelijk aanzien. Precies op denzelfden trap van logische correctheid echter staat ook de volgende redeneering: „Vermits in de wereld, in het planetenstelsel, in de zenuwen en spieren eens menschen, iedere volgende toestand uit den onmiddellijk voorafgaanden met onverbreekbare noodzakelijkheid voortvloeit, zoo — is de voorhandene Natuur niet uit doelbeooging ontstaan." De ongerijmdheid dezer sluitrede ligt zoo voor de hand, dat men zich moet verwonderen, hoe zij ooit is kunnen worden gedebiteerd. En toch is het zoo. *Exempla sunt odiosa — sed crebra!* (¹)

(¹) Vgl. hier O. Liebmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit*, blz. 389 in de 2e oplage (1880).

Wat den metaphysicus finalist doet zijn, is in de eerste plaats het doelbeoogend charakter der bewuste organismen in het bijzonder, en het wezen van alle leven in het algemeen. „Dat het organisme zijn algemeenen vorm bewaart, terwijl binnen de grenzen van dezen bestendigen vorm de stof voortdurend wisselt en verandert: dat het, in weerwil van alle stofwisseling met de buitenwereld, zich zelf gelijk blijft, zich zelf in stand houdt en een verloop van het algemeene, het geslachtsverloop in zich sluit: dat het niet alleen zijne voorhandene organen bezigt gelijk de deelen eener machine, maar deze organen zelf eerst vormt; dat het in dezen zin aan zich zelf voorafgaat, voor zich zelf oorzaak is en gevolg, eene causa sui m. a. w., en dit niet alleen in zijn ontstaan en zijne wording, maar ook in zijn *bestaan*, in iedere willekeurige en onwillekeurige uit- en inwendige beweging: dat de voortbrengselen zijns levens tevens deszelfs factoren zijn: dat de middelen tot doeleinden en de doeleinden tot middelen worden: dat ieder deel alleen door het geheel in stand blijft en gevolgelijk ook ieder deel wederom door ieder ander: — dit alles heeft niet alleen hoegenaamd niets overeenkomstigs in de anorganische natuur, maar is er in ieder opzicht het lijnrechte tegendeel van. Dit alles te willen verklaren uit de zoogenoemde *levenskracht*, is voorzeker slechts een spel met woorden. Want wat kan duidelijker zijn, dan dat de verklaring des levens door eene kracht, waarvan men verder niets weet, dan dat zij leven voortbrengt, eenvoudig beteekent dat men het leven *niet* verklaart? Maar bijna koddig is het te zien, hoe zij die met de vlammende toorts der mechanische, physische en chemische wetten de duisternis van een donker woord voor zich uitdrijven, geheel zonder erg de woorden „chemische

kracht" en „chemische verwantschap" gebruiken, alsof die een zier beter waren dan het woord levenskracht." (¹)

De natuurwetenschap als zoodanig kan zich met geene finaliteit of doelbeooging bemoeien: haar terrein is het gebied der objectieve verschijnselen, met haren mathematisch-mechanischen samenhang van oorzaak en gevolg. Door streng vast te houden aan deze hare eenzijdig-objectieve taak verwerft zij praktisch te waardeeren uitkomsten, maar heeft daarmede tegelijk afstand gedaan van al wat in den eigenlijken zin verklaren en begrijpen heeten mag. „Lorsque je dis que la sensibilité réside dans le nerf, l'irritabilité dans le muscle, la coordination des mouvements de locomotion dans le cervelet, j'énonce autant de faits certains et prouvés par l'expérience; mais la sensibilité n'est dans le nerf qu'autant que le nerf *vit*, l'irritabilité n'est dans le muscle qu'autant que le muscle *vit*, et ainsi le reste. La sensibilité, l'irritabilité ne sont donc que parceque la *vie* est. Chacune implique quelque chose de *plus* qu'elle même: chacune implique la *vie*. La vie fait le *fond*; les propriétés ne sont que les *modes*." Zoo de beroemde Fransche geleerde Flourens, (²) die hiermede op het duidelijkst het eenzijdige en ontoereikende eener uitsluitend objectiveerende natuuropvatting heeft uitgesproken. In eenvoudig Hollandsch beteekent nl. de hier aangehaalde uitspraak, dat de objectiveerende wetenschap des levens, de biologie of levensleer, niet weet wat leven is.

Geen eenzijdiger leer dan die, waarbij men met de geheele Natuur meent te doen te hebben in de onderlinge aanrakingen eener menigte uitwendigheden! Maakt men

(¹) Karl Snell, *Die Streitfrage des Materialismus. Ein vermittelndes Wort.* Jena 1858.

(²) *De la Vie et de l'Intelligence* (1858), 2e partie, p. 156.

de wereld daardoor niet tot eenen hoop ledige hulzen, van buiten bekeken hulzen, zonder eenige pit of kern? En dit terwijl het zoo duidelijk is, dat reeds ons eigen bewustzijn geen anarchisch conglomeraat is van warrelende stofjes, maar een streng gecentraliseerd systeem, met eenheid van vorm, bij veelheid van inhoud. Ik, als denkende eenheid, zie en voel en hoor dit en dat en dat. Die eenheid nu, zij ze substantieel (onsterfelijkheid der afzonderlijke ziel) of functioneel (metaphysische al-eenheidsleer), is nooit denkbaar op het standpunt eener physisch-exclusieve objectivatie; uit eene zuiver uitwendige nevenschikking van stofjes ontstaat nimmer eene inwendige en denkende eenheid. Er moet aan ons menschelijk bestaan zoo iets ten grondslag liggen als eene onlichamelijke en constructieve henade, die in staat is den geheelen inhoud harer bewustheid als samenhangend complex tot zich zelve in betrekking te stellen, onverschillig of die eenheid van blijvenden aard zij, dan wel slechts relatief constant is als functie van den absoluten Geest. In allen gevalle staan wij tot de kern van het Wereldwezen in nauwere betrekking door onze zielstoestanden, dan de blinde wereld der door ons zelven onbewust of intuïtief naar buiten geplaatste voorwerpen, het verschijnsel waarin de materialist het wezen zelf der dingen legt. Ons Ik is uit de ruimtelijke functiën der theoretische physica niet te verklaren; hij die deze waarheid bestrijdt, mag ook betwisten dat $2 \times 2 = 4$ is. Moet nl. alle wiskundige zekerheid en kennis uit objectieve stofbeweging ontstaan, dan is er geene dergelijke zekerheid; is mijne subjectieve en onlichamelijke zelfgewisheid eene herschenschim, dan kunnen ook alle door het Ik gesponnen synthesen slechts een droom zijn zonder droomer. Alle eenheid moet van binnen komen;

de objectieve wereld op zich zelve spreekt van verband noch samenhang. Wel verre ook, dat de lichamen het wezenlijke zouden zijn tegenover het afmetinglooze denken, is het laatste het hoogere en meer wezenlijke; de zintuiglijke waarneming is ons slechts gegeven tot instandhouding van ons zelven; eerst indirect en in tweeden aanleg kan zij de grondslag worden van een weten, dat met zijn *boven*zinnelijk proces van ontleding en verbinding zich boven den beganen grond der lichamelijke verschijnselen verheft, weliswaar zonder dat het dien ooit geheel uit het oog kan verliezen. De lichamelijke verschijnselen vormen slechts den dampkring waarin de adelaar van het denkend Ik tegelijk het middel en de beperking vindt van zijne vlucht; of liever, de objectieve waarneming is slechts eene soort van kruk, waarop het discursieve denken des menschen verplicht is voort te strompelen, waar het zich zoo gaarne met adelaarsvlucht in de spheren van den reinen aether des geestes *zoude* verheffen. Zoolang men van zijne zintuigen niets anders verwacht dan praktisch betrouwbaar onderricht betreffende het dienstige of schadelijke in de verhoudingen der algemeene werkelijkheid tot ons persoonlijk bestaan, hebben wij geen grond ons symbolensysteem van lichamelijke voorwerpen te wantrouwen: hier bedriegt ons niet de gewaarwording, maar op zijn hoogst het voorbarige oordeel van onzen wil. Wij hebben de zintuigen te beschouwen als betrouwbare raadslieden aangaande de *praktijk* des levens, terwijl zij onwillekeurige valsche getuigen ten opzichte der reine en eeuwige *waarheid* zijn. Onwetenschappelijk in de hoogste mate is de verzelfstandiging der zintuiglijke waarneemsels tot de Natuur kortweg; geene objectsaanschouwing kan ons in hare eenzijdige uitwendigheid met het eigenlijke

wezen der Natuur in kennis brengen. „On est obligé de confesser," zegt Leibniz, de geniale polyhistor, „que la perception et ce qui en dépend est inexplicable par des raisons mécaniques, c'est-à-dire par les figures et par les mouvements. Et feignant qu'il y ait une machine dont la structure fasse penser, sentir, avoir perception, on pourra la concevoir aggrandie en conservant les mêmes proportions, en sorte qu'on y puisse entrer comme dans un moulin. Et cela posé on ne trouvera en la visitant que des pièces qui poussent les unes les autres, et jamais de quoi expliquer une perception." [1]

„Onder alle afdwalingen", zoo spreekt Hermann Lotze (1817—81), „is mij altoos deze als de wonderlijkste voorgekomen, dat de mensch zoo ver heeft kunnen gaan, zijn eigen bestaan te gaan betwijfelen, het eenige toch dat hij rechtstreeks kent, om het zich te laten teruggeven als voortbrengsel eener uitwendige Natuur, die wij slechts kennen uit de tweede hand, en wel alleen door het bemiddelende weten van denzelfden geest, dien men loochende." De neiging om het bewustzijn te plaatsen in, en af te leiden uit, de toestanden en bewegingswijzen der stof, is niets dan eene ongerijmde halveering onzer eigene bestaanswijze, en sluit zelfs eene soort van zelfloochening in. De subjectieve pool der bewustzijnsspheer, de gedachten, gewaarwordingen en begeerten, in de objectieve pool der lichaamsverschijnselen te willen terugvinden, is eene „objectieve" eenzijdigheid, welke alleen de grofste drogredenen tot schijngrond hebben kan. De Natuur laat zich niet, onder abstractie van het „ik", tot een lichamelijk ding herleiden, evenmin als men er ooit in slaagt, door deeling

[1] *Monadologie* (1714) § 17, blz. 706 in de uitgave van J. E. Erdmann.

van eenen magneet alleen de eene der beide polen over te houden. Evenals bij halveering van den zeilsteen de twee polen aan elk der helften worden teruggevonden, zoo ook is, bij alle halveering onzer bestaanswijze, bij alle uitsluitende objectivatie van het natuurverloop, het denken van zelf op nieuw ondersteld, daar elk voorwerp van kennis toch noodwendig de inhoud van een denkend bewustzijn moet wezen. Eene wat de empirist noemt streng objectieve natuuropvatting is eene hersenschim, het is zelfs eene *contradictio in adjecto;* bij al onze empirische onderzoekingen, bij al onze objectiveerende (= materialistische) theorieën is *ipso facto* het menschelijk bewustzijn ingesloten, met zijn specifiek apparaat van waarnemingsvormen, stambegrippen en denkwetten.

Met het besef van de eenzijdigheid eener uitsluitend objectiveerende natuurbeschouwing kan zeer goed een zeker vertrouwen en zelfs rechtmatige trots op de juistheid der objectief-wetenschappelijke *berekeningen* hand in hand gaan. Ik zwijg hier over het klassieke voorbeeld der zoo vaak aangehaalde ontdekking van Neptunus; eenige jaren geleden is bijv. door den Engelschman Maxwell de snelheid, de gemiddelde baan, het getal botsingen in de seconde, de middellijn en het absolute gewicht vastgesteld voor de molekels der gassen; daaruit heeft dan die geleerde gevolgtrekkingen afgeleid betreffende het vermogen van verschillende lichamen om de warmte te geleiden, gevolgtrekkingen welke op glansrijke wijze door proeven bevestigd zijn. Dat geeft te denken. Het streven der mathematische physici, om de geheele objectief-phaenomenale Natuur in een net van wiskundige formules te zamen te vatten, hoedanige veroorloven alle komende verschijnselen allengs vooruit te bepalen, dit streven moet in zijne betrekkelijke waarde worden

erkend. Intusschen, de waargenomene wereld blijft voor een iegelijk onzer wat zij is: een kleurig en klinkend, een gevoeld en gedacht phaenomeen, en geen theoretisch physicus wane in zijne imaginaire molekels en atomen iets anders te bezitten dan rekenpenningen voor eene zelve even imaginaire zaak: de natuurverschijnselen; ontologische waarheden stelt men door physische berekeningen niet vast. De onderlinge conformiteit echter der menschelijke bewustzijnsspheren, welke in eene meer dan solipsistische behandeling van physische vraagstukken als bovengenoemde een onontbeerlijk postulaat is, leidt den metaphysicus tot de gevolgtrekking, dat indien de menschelijke gedachtenreeksen zoo onmiskenbaar het charakter dragen van onderling tot op zekere hoogte gelijk gaande uurwerken, eene zoodanige *harmonie préétablie* op een gemeenschappelijken intelligenten en onlichamelijken Bestaansgrond wijst. Ook de natuurwetenschap impliceert op hare wijze de vooronderstelling van een absoluten Geest, en het is niets dan krasse eenzijdigheid, die den kortzichtigen Büchner Naquet doet nazeggen: „Zoo dikwijls de wetenschap eene schrede voorwaarts doet, wijkt God eene schrede terug." (*Kr. u. St.* 402.) Gods bestaan is in alle menschelijke, meer dan solipsistische kennis, onvermijdelijk verondersteld, zonder dat de gemeenschappelijke Wordingsgrond ooit een voorwerp van wat wij noemen rechtstreeksche (= zintuiglijke) kennis worden kan.

Slotsom dezer beschouwingen is weder de stelling van de eenzijdigheid der objectiveerende of zoogenaamd exact-empirische natuuropvatting. Uit objectieve bewegingswijzen — van hersendeeltjes bijv. — is geen geestesleven af te leiden; de geest is veeleer zelf het receptaculum der vormverschijnselen. Alle constateering van

samenhang in lichamelijke phaenomena laat het denken en het willen als zoodanig nog geheel onaangeroerd. Laat bijv., om met Prof. Tyndall te spreken, het bewustzijn van liefde in verband staan met eene rechts draaiende spiraalbeweging der hersenmolekels, en het gevoel van haat met eene links draaiende beweging. Wij zouden, werd dit vastgesteld, de praktisch allicht te waardeeren kennis bezitten, dat wannéér wij liefhebben, deze gewaarwording aan een zoo en zoodanig bewegingsverschijnsel als aan eenen wijzer konde worden afgelezen, en wanneer wij haten, aan een overeenkomstigen maar tegenovergestelden index. Wat echter de vraag aanbelangt naar den *grond* en het *waarom* van ons gevoel zelf, zoo waren wij daarmede geene schrede gevorderd. Daarom zeide ook Virchow reeds jaren geleden: „Men dient eindelijk eens op te houden met de natuurwetenschappelijke pruderie, in de levensverschijnselen volstrekt eene zuiver mechanische resultante te willen zien van de in de samenstellende lichaamsdeelen wonende moleculaire krachten.” Het begrip eener denkende stof is niets dan eene eenzijdigheid, eene waarheid die trouwens ook in omgekeerde richting geldt. Ik bedoel thans het menschelijk bewustzijn, de zoogenaamde ziel. Ook het bewustzijn zelf is niet van blijvenden aard, maar veeleer een slechts voorbijgaande toestand; het empirisch Ik mag evenmin als eigenlijke drager of substantieele producent der lichaamsverschijnselen gedacht worden, overmits ons ware wezen geheel *buiten* de verlichte spheer van het bewustzijn ligt. Het bewustzijn, waarin wij onszelven middellijk kennen, laat zich slechts denken als het voorbijgaand gevolg van kosmische actie en reactie: onze bewuste „ziel” zoo min als het onbewuste voorwerp mogen wij beschouwen als iets eeuwigs, als iets

anders dan eene voorbijgaande bestaanswijze, den benauwden droom eener op zich zelve en voor zich zelve eigenlijk onbekend blijvende grootheid. Als hemelsbreed verschillende en toch in wederzijdsche afhankelijkheid staande, moeten ziel en lichaam de openbaringswijzen zijn van iets anders, dat met zijne intuitiën en onbewuste strevingen nog geen van beiden is. Niet ziel en niet lichaam, maar een voor aardsche kennis alleen in symbolen te bereiken *tertium quid* is het te onderstellen subject onzer bewuste voorstellingen, gewaarwordingen en wilsuitingen.

(BATAVIA, Juli 1888.)

DE LICHAMELIJKE VERSCHIJNSELEN

en hunne gewaande zelfstandigheid.

> **„Onze voorstellingen van stof en beweging zijn niet dan symbolen eener onkenbare werkelijkheid: deze werkelijkheid kan niet hetzelfde wezen, dat wij door onze symbolen uitdrukken, en schoon zij zich al van buiten aan ons bewustzijn onder de vormen van stof en beweging kond doet, is zij toch in haar wezen dezelfde, die zich inwendig in onze bewustheid als gevoel en gedachte openbaart."**
>
> **HERBERT SPENCER.**

Het is van algemeene bekendheid, dat de naturalistische en „praktische" tijdgeest onzer dagen, een geest waarvan ons vaderland ruimschoots zijn deel gekregen heeft, van niets zoozeer afkeerig is als van bespiegelingen betreffende het onzienlijke of bovenzinnelijke, dat men tegenwoordig voor niets meer afschuw koestert, dan voor alles wat naar wijsgeerig idealisme zweemt. Uit „stoffen" bestaat het Heelal; stof eten wij en stof zijn wij; onze belangstelling mag alleen gewijd aan stoffelijke belangen en verschijnselen; alles wat daarbuiten ligt is droomerij en dwaasheid, en met name voor een wetenschappelijk man bestaat het niet. Elke bespreking van iets niet „objectiefs" geldt als een onnut en „inexact" spel met woorden; wetenschap heet alleen

eene zoodanige leer, welke zich bezig houdt met den samenhang van objectieve verschijnselen, en het waarnemend en denkend en begeerend bewustzijn zelf, wel verre dat het de functie van een substantieel géëstelijk wezen zoude zijn, is niet dan een blind werktuigelijk uitvloeisel der objectieve en in de ruimte verloopende stoffelijk lichamelijke natuurfeiten. Door middel van gezet wijsgeerige bezinning te willen bijdragen tot de ontwikkeling eener diepere kennis omtrent ons eigen geestelijk bestaan en daardoor van de Natuur in het algemeen: op bespiegelende wijze naar waarheden te zoeken, onder slechts gedeeltelijke erkenning van het alomvattend gewicht der objectieve feiten: ziedaar een ijdel streven, waaraan nog slechts eenige weinige, tot de eigenlijke wetenschap in het geheel niet bijdragende, metaphysici een onschadelijk maar ook nutteloos behagen vinden. De *exacte* wetenschap is over die dwaasheid sinds lang henen; alle zielkunde kan en moet opgelost worden in physiologie, in eene leer omtrent *objectieve* levensverschijnselen, en objectiviteit is het allerwege weerklinkende wachtwoord. Volgens de mindere natuurgeleerden onzer dagen zullen wij ons eens voor al hebben te gewennen aan de gedachte, dat wij ons eigen ik alleen kunnen leeren begrijpen uit de stoffelijke toestanden van ons lichamelijk organisme.

Hoogst kortzichtig en bekrompen inderdaad is eene zoodanige opvatting van de taak en het wezen der wetenschap, eene opvatting welke door hare eenzijdige verzelfstandiging van het zoogenoemd objectieve in de natuurverschijnselen, in waarheid neerkomt op eene halveering der Natuur. Wat zeg ik: laat men alle kennis uitsluitend voortvloeien uit en berusten op de van buiten komende waarnemingen en gewaarwordingen,

dan lóóchent men zelfs wel bezien alle wetenschap, vermits de objectieve waarneming zelve nimmer alleen reeds weten worden kan; eerst *bouwstof* wordt zij voor het weten, dat uiteraard uit het feit van subjectieve verwerking ontstaat. Reeds de allereenvoudigste theorie heeft van nature een subjectieven of inwendigen grondslag en bodem van ontwikkeling; alle onderling toegegevene meeningen en beweringen steunen op stilzwijgend aangenomen axiomatische vooronderstellingen, welke in de intuïtieve of rechtstreeksche overtuiging van het denkend subject, niet in het wisselende en veranderlijke object, haren oorsprong hebben. Logische plicht is het uit dien hoofde, het recht op de benaming „wetenschappelijk" toe te geven voor iedere bewijsbare stelling en welgegronde gevolgtrekking, onverschillig of deze betrekking hebbe op iets objectiefs dan wel subjectiefs.

Of dan de hedendaagsche richting van natuuronderzoek, de uitsluitend objectieve opvatting van het woord wetenschap, geheel zonder redelijken zin of billijke aanleiding moet heeten? Wel neen; wij hebben hier slechts te doen met een te ver gedreven ommeslag van middeleeuwsch apriorisme in nieuwerwetsch empirisme. De waarheidsliefde gebiedt voorzeker te erkennen, dat, waar het aankomt op de vaststelling van feiten en hun onderling verband, de methoden en uitkomsten der objectieve wetenschappen boven die der geesteswetenschappen heel wat voor hebben; ook is het duidelijk gebleken, dat eene menigte van zielstoestanden zich aan de objectieve lichaamsverschijnselen als aan eene betrouwbare wijzerplaat laten aflezen, zoodat althans een zeker parallelisme, eene zekere polariteit in onze beide bestaanswijzen niet te loochenen valt. Edoch, niet tevreden met het nagaan

en vaststellen van dit parallelisme, verklaart het proletariaat der natuurwetenschap — van de „di maiores" spreek ik hier niet — de objectieve begeleiding voor oorzakelijke bepaling, en maakt zoodoende het bewuste zielsleven tot een werktuigelijk uitvloeisel der als substantieel aangemerkte lichamelijke feiten. Dit nu is eene noodlottige dwaling, te noodlottiger, omdat zij in hare loochening eener hoogere beteekenis der feiten aan de laagste neigingen tegemoet komt van den toch reeds maar al te zwakken en boozen mensch; bedroevend in de hoogste mate is zij voor den wijsgeer, die met zijn beter inzicht bijna machteloos staat tegenover den stroom van geestloochenende opperlieden der natuurwetenschap, en er slechts zelden in slaagt zich voor zijne streng logische bewijsvoeringen een gewillig gehoor te verschaffen. Immers, behalve dat zijne betoogen wat veel inspanning van gedachten vereischen, „dienen ze nergens toe", en men kan ze dus tot eigen groot gerief gevoegelijk voor ijdele hersenschimmen verklaren, „waarmede men toch niet verder komt". De alledaagsche woordvoerders der naturalisten daarentegen, schoon dikwijls genoeg van niet veel anders besef hebbende dan van hun eigen engen werkkring, zijn, wegens de rechtstreeksche toepasselijkheid hunner onderzoekingen op het dagelijksch leven en zijne behoeften, voor velen met een slecht verdienden stralenkrans van wetenschappelijke onfeilbaarheid getooid.

De eenzijdigheid eener uitsluitend objectieve opvatting van leven en Natuur behoorde ieder denkend mensch levendig voor den geest te staan. Onophoudelijk vloeien lichaamstoestanden uit zielstoestanden voort, zoo goed als omgekeerd; de angst doet de haren vergrijzen, en vaak genoeg zijn plotselinge dood of genezing de gevolgen

van eensklaps opgewekte vreugde of droefenis. De macht van den wil over ziekelijke aandoeningen is wel bekend; elk oogenblik, buitendien, kunnen wij aan ons zelven nagaan, dat wij meester zijn over onze lichaamsbewegingen, en zielstoestanden dus op hunne beurt tot oorzakelijke bepaling worden van hetgeen men objectieve feiten noemt. De ware zin van dit alles is, *dat het bewustzijn evenmin uit het lichaam is af te leiden als het lichaam uit het bewustzijn;* dat beider toestanden evenwijdig naast elkander voortloopen, en hun wederzijdsch verband gevolgelijk wortelen moet in een derde iets, het ware wezen, de bovenzinnelijke en ondoorgrondelijke Substantie der objectief-subjectief gepolariseerde natuurfeiten.

Voor de groote menigte onzer dagen ligt nog, helaas! een dergelijk inzicht te hoog; voor alledaagsche natuurgeleerden, zoo goed als voor Jan Alleman is het veel te „metaphysisch", een woord dat voor de meesten den zin heeft van bodemlooze onbegrijpelijkheid. Het is bijna uitsluitend tot de veel gesmade en bespotte wijsbegeerte zelve, dat voorloopig de verwerping beperkt blijft van de objectieve eenzijdigheid, gepredikt door de ambachtslieden der „zuivere ervaring", en de philosoof mag toezien, hoe hij het aan zal zeggen, om de openbare meening terug te brengen van de empiristische waanwijsheid, waaraan de hedendaagsche „beschaafde" standen zich vergaapt hebben. Toch is het den wijsgeer gemakkelijk genoeg, aan te toonen dat eene eenzijdig lichamelijke natuuropvatting onzin is, indien men hem slechts hooren wil; het is spoedig genoeg te betoogen, dat wij volstrekt niet in de bewegingen der in de ruimte zwevende lichamen de eenige, wezenlijke en ware Natuur hebben te zien, en veeleer de geheele lichamelijke wereld slechts eene

soort van schijn is, een schijn welke wel aan vaste wetten is gebonden en een betrouwbaren wijzer oplevert voor de gevolgen onzer handelingen, maar niettemin onwezenlijk moet heeten en zelfs door ons zelve wordt voortgebracht. Hoe wonderlijk bij den eersten oogopslag de bewering ook klinke: het is voor den bevoegden beoordeelaar eene zelfs onomstootelijke waarheid, dat *voorwerpen niet dan inhoud van voorstellingen* zijn, iets wat ik bij deze gelegenheid iederen geletterde tot helderheid wil trachten te brengen. Voor het hiertoe gevorderde betoog verzoek ik een uurtjen van welwillende en gezette aandacht.

Naar wij weten, vereenzelvigt het alledaagsch en onwijsgeerig bewustzijn het zinnelijk waarneembare met de werkelijkheid zelve der Natuur; de zicht- en tastbare lichamen worden door den gewonen mensch gehouden voor wezenlijke en zelfstandige dingen of zaken; zooals wij de wereld zien en voelen bestaat zij zelfstandig in de ruimte. Deze opvatting is instinctmatig en praktisch onuitroeibaar; het is onze organische aanleg zelf, die ons omstrikt houdt in den „sluier der Maja." (¹) Praktisch genomen blijft de hypostatische (²) opvatting der voorwerpsverschijnselen voortduren, ook nadat eene meer wijsgeerige zelfbezinning ons tot geheel andere inzichten gebracht heeft, en het is onze geheele bestaanswijze zelve, die ons noopt om met de lichamelijke verschijnselen van het gezicht en het tastgevoel op eene geheel andere wijze om te gaan, dan dit bij smaak en reuk, of zelfs gehoor het geval is. In het afgetrokkene echter,

(¹) *Mâjâ:* een woord van de Hindoes, zooveel beteekenend als „begoocheling."

(²) *Hypostase:* de opvatting van een verschijnsel of denkbeeld als eene wezenlijke zelfstandigheid.

in de denkverrichtingen van het tot eenen hoogeren graad van overweging en bezinning ontwikkeld verstand, kunnen wij tot het inzicht geraken, dat de lichamelijke wereld slechts eene soort van inbeelding is; dat wij in onze zinnelijke waarneming de dingen niet overeenkomstig hun wezenlijke kern leeren kennen, en de geheele door ons aanschouwde buitenwereld slechts een onwezenlijk en individueel *phainomenon* mag heeten, dat is een verschijnsel in den strengen en eigenlijken zin des woords, zij het ook een verschijnsel met goeden grond en symbolische betrouwbaarheid, waar het geldt de dagelijksche behoeften des levens. Om te beginnen bedenke men hier, dat al ons weten een aanhoudend rangschikken insluit van aanschouwsels of tastbaarheden onder de afgetrokkene begrippen waarin ons denken zich beweegt. Met het grootste gemak en zonder eenig gevoel van onderbreking gaan wij van het waarnemen tot het denken, van het denken tot het waarnemen over. Dit nu zoude bezwaarlijk gaan, indien waarneming en redeneering, voorwerp en denkbeeld niet alleen in hunne bijzondere eigenaardigheid maar ook in hun algemeen en eigenlijk wezen onderscheiden waren, en het lichamelijk voorwerp van het onlichamelijk denken in zijne innerlijkste hoedanigheid verschilde. Dit intusschen beeldt het ongeoefend verstand zich in, maar ook de materialist doorziet de onhoudbaarheid dier zienswijze. De laatste tracht daarom het denken te verlichamelijken, — eene reusachtige ongerijmdheid. De wijsgeer stelt daartegenover de bewering, dat juist de lichamelijkheid der Natuur zich voor het geoefend denken vervluchtigt, en redeneert daarbij op de volgende wijze: „Deze geheele stoffelijke, in ruimte en tijd voor mij uitgespreide wereld is mij als zoodanig alleen door mijn verstand bekend; nu kan

mijn verstand mij uiteraard nooit iets anders leveren dan voorstellingen; gevolgelijk is deze geheele wereld, en met haar zelfs mijn eigen lichaam, voor zoover ik het door mijn verstand, dat is van buiten, als lichaam in de ruimte en den tijd opvat, verder niets dan mijne voorstelling." [1]

Gezette en methodische overweging moet ons onfeilbaar tot het inzicht brengen, dat de waargenomene voorwerpen ons nog niets leeren omtrent het wezen der dingen zelve, en men ze slechts in zeer oneigenlijken zin „substanties" noemen kan. Alle mogelijke hoedanigheden, welke in de zinnelijke waarneming te onzer kennis komen, zijn volslagen betrekkelijk, dat wil zeggen, zij bestaan alleen als verhoudingen van het betrokken voorwerp tot iets anders, en spreken nimmer van hetgeen de zaak op zichzelve is. Een voorwerp geeft geluid, maar niet zonder lucht: wat is nu deze zijne eigenschap in het luchtledige? De steen is zwaar, maar niet buiten verhouding tot de aantrekkende aarde: wat is nu deze zijne eigenschap op zich zelve en afgezonderd van zijne omgeving? De roos is gekleurd, maar niet zonder licht; wat dan is kleur in den donker? Het ijzer is smeltbaar, maar niet zonder vuur; wat dan is de smeltbaarheid der lichamen op zich zelve? Wat is warmte die niet gevoeld wordt, wat het weerstandsvermogen eener zaak, welke door niemand of niets wordt aangeraakt? Kortom, vraagt men: „*Was ist das Ding an sich?*" zoo luidt het antwoord: het is X; alle ons bekende hoedanigheid bestaat slechts ten opzichte van iets anders en is alzoo betrekkelijk, niet volstrekt; elke omschrijving en benaming is het dus ook, en zelfs de algeestelijke natuur-

---

(1) Dr. Paul Deussen, *Die Elemente der Metaphysik* (1877) § 39.

opvatting der wijsgeeren kan daarom slechts eene soort zijn van hooger symbool of zinnebeeld.

De betrekkelijkheid van het bestaan der voorwerpen of lichamen moet reeds duidelijk worden bij de overweging van de onmogelijkheid eener „absolute" (1) of wezenlijke *beweging*. „Absolute beweging kan niet eens gedacht worden, laat staan dat zij kenbaar zoude zijn. De beweging als geschiedende buiten betrekking tot de beperkingen der ruimte, welke wij er gewoonlijk mede verbinden, is te eenen male ondenkbaar. Plaats," de voorwaarde voor de mogelijkheid van beweging, „kan men zich alleen voorstellen met betrekking tot andere plaatsen; en in de afwezigheid van zaken welke door de ruimte verspreid zijn," en waarvan men moet kunnen abstraheeren, zal de beweging in waarheid absoluut wezen, „zoude eene plaats alleen met betrekking tot de grenzen der ruimte kunnen worden voorgesteld; waaruit volgt, dat in eene grenzelooze ruimte", en eene begrensde ruimte is niet bestaanbaar, „geene plaats denkbaar is; alle plaatsen moeten op gelijken afstand gelegen zijn van grenzen die niet bestaan." (2) Er bestaat alzoo geen absolute plaats: *eene wezenlijke beweging is dus onmogelijk;* wat wij daarvoor houden, is slechts betrekkelijke beweging, d. w. z. eene beweging welke verschijnsel voor ons wordt als teeken van verandering in eene bovenzinnelijke orde van zaken.

---

(1) **In de kritiek der waarneming bezig ik het woord „absoluut" in tegenstelling met „objectief," een woord, waarin betrekkelijkheid ligt opgesloten. Als object voor het waarnemend subject is de ruimte met de daarin zich bewegende lichamen feitelijk voorhanden; de vraag is, of aan de lichamelijke buitenwereld ook een van de waarneming „losgemaakt" of onafhankelijk, dat is absoluut, bestaan moet worden toegeschreven.**

(2) **Herbert Spencer, *First Principles* (1862), § 17.**

Iedere waarneming is van zelve betrekkelijk. De opvattingen en zintuiglijke gewaarwordingen der levende wezens loopen wijd uiteen, al naar de inrichting van het betrokken organisme. Niet alleen, dat voor verschillende diersoorten dezelfde zaak een verschillend aanzien in de waarneming moet verkrijgen: reeds het organisch verschil onder ons menschen zelve doet den een de dingen heel anders voorkomen dan den ander. En zelfs de zintuigen van een en denzelfden mensch geven van de werking eener zelfde zaak op verschillende wijze kennis; welke van onze zoo zeer uiteenloopende waarnemingswijzen maakt ons nu met het ding zelf bekend? Niet alleen dat wij niet mogen beweren, dat door de verschillende zintuiglijke kennisgevingen, de „gezamenlijke" eigenschappen der buitenwereld te onzer kennis komen en derhalve onze zintuigen alzijdig toereikend zijn, maar wij hebben ook geen redelijken grond, om bijvoorbeeld de zicht- en tastbare lichamelijkheid der feiten voor wezenlijker en substantieeler te houden dan de allerwege als subjectief erkende gewaarwordingen van den smaak, den reuk, het gehoor. „De gehéèle uitgestrektheid onzer kennis of verbeelding reikt niet verder dan onze eigene voorstellingen, beperkt tot onze wijzen van waarneming." [1] Is niet de lichamelijkheid der voorwerpen voor vervluchtiging vatbaar, en kan dus het wezen der wereld substantieel lichamelijk zijn?

Onze voorstellingen van de dingen zijn geheel afhankelijk van het onderscheid in onze eigene zoo veranderlijke organische toestanden. Gezondheid en ziekte, slaap en waken, jeugd en bejaardheid, nuchterheid en dronkenschap, vreugde en neerslachtigheid hebben ontzaglijk

---

[1] John Locke, *An Essay concerning Human Understanding* III 11, 23.

veel invloed op onze opvatting van ons zelven en de buitenwereld. Wie zal nu durven beweren dat hij in eenig gegeven oogenblik zijns levens de wereld leert kennen als datgene wat zij *is*, en niet als datgene wat zij hem *schijnt?* Als zijne persoonlijke voorstelling, met andere woorden? Alle waarneming en beoordeeling is persoonlijk, betrekkelijk en voorbijgaande, ziedaar eene waarheid, die men niet te naarstig kan inprenten. Zij hangt al van de veranderlijke stellingen, welke de voorwerpen ten opzichte van ons lichaam en van elkander innemen; wat een voorwerp voor ons is, licht geheel besloten in een stelsel van wisselende verhoudingen, waarin uiteraard het blijvende en innerlijke wezen der dingen zelve niet kenbaar worden kan. (1) Reeds van het meest alledaagsche standpunt uit moest een iegelijk tot het inzicht geraken dat men de dingen nooit zuiver kennen leert, en wel omdat men altijd waarneemt door eene middelstof henen, zij deze de lucht, eene vloeistof, dan wel ons eigen zenuwstelsel. Ook kunnen de indrukken, veroorzaakt door een en dezelfde zaak, bij verschil van hoeveelheid, warmtegraad, verlichting en plaatsing zeer ver uiteenloopen, terwijl ze daarbij nog van de gewoonte afhankelijk zijn, welke ons het nieuwe en zeldzame in een geheel ander licht doet zien dan het lang bekende en alledaagsche. Buitendien overwege men, dat ook onze gedachten niet alleen subjectief, maar ook ten opzichte van haren inhoud betrekkelijk zijn, en alle mogelijke

---

(1) **Afgezien van de denkers der oudheid, zag men ook onder de naïef realistische scolastici der middeleeuwen deze waarheid op zijne wijze in. Zoo zegt de kerkleeraar Thomas van Aquinen in zijne** *Summa Theologica:* **„Het zintuig neemt op, niet het wezen der dingen, maar alleen hunne uitwendige toevalligheden." (I qu. 78, art. 3.)**

begrippen slechts spreken kunnen van geïmagineerde verhoudingen, zonder dat zij ooit of ergens het wezen zelf van het niet-ik vermogen in te sluiten. Wordt niet reeds door het onderscheid in levenswijze, opvoeding en ontwikkeling elke uitspraak over hetgeen waar en natuurlijk, goed en schoon is, tot eene geheel betrekkelijke en persoonlijke zienswijze? Alleen het zuiver formeele en schematische in de ervaring van ons menschen is bestendig en onderling overeenkomstig, iets wat als van zelf op eene bovenzinnelijke, niet lichamelijke, afkomst wijst.

Voorwerpen van waarneming kunnen òf rechtstreeks òf middellijk object voor ons zijn. Als rechtstreeksche voorwerpen van kennis kan ik nooit iets anders hebben dan gewaarwordingen in mijn binnenste, welke zich, physiologisch gesproken, voordoen als soortelijk bepaalde aandoeningen van de in mijne zintuigen uitgespreide middelpuntzoekende zenuwen. Alle andere zaken, de geheele buitenwereld en zelfs mijn eigen lichaam, voor zooverre het als iets uitwendigs wordt opgevat, kunnen mij slechts middellijk als voorwerpen van kennis gegeven zijn: alleen door bemiddeling der zenuwaandoeningen kan ik in middelpunt-vliedenden zin tot hun bestaan besluiten. Gevolgelijk bepalen zich alle gegevens, waardoor ik tot kennis der buitenwereld geraak, tot de gewaarwordingen mijner zenuwen; zij zijn het eenige wat mijn organisme van buiten (ik bedoel: onafhankelijk van mijzelven) wordt toegevoerd. Alzoo moet al het andere, alles wat de ruime, voor mijne blikken zich uitspreidende Natuur met haren onmetelijken inhoud van die poovere zenuwprikkelingen onderscheidt, van binnen (ik bedoel: uit mijn eigen gemoed) afkomstig wezen.

In al onze zoogenaamd empirische kennis omtrent eene van ons onafhankelijke buitenwereld, in al onze wetenschappelijke theorieën ook, is bereids het menschelijk bewustzijn met zijn bijzonder apparaat van aanschouwing en logische verstandsverrichtingen uiteraard verondersteld; op geenerlei wijze zijn wij in staat, rechtstreeksche kennis op te doen omtrent datgene, wat eigenlijk wel steken mag achter de beelden- en gedachtenwereld welke door dit aanschouwings- en verstandsapparaat in vertegenwoordigenden zin ontstaat. Het denken zoo weinig als de waarneming kan ons over die begrensdheid heenhelpen; *wie onverbiddelijk staat op „zuivere ervaring" heft alle kennis omtrent iets buiten hem op*, want alle creatuurlijke kennis kan slechts indirect zijn. „Het in menig opzicht zoo toevallige gewaad der taal is niet alleen het eenige *medium* der wetenschap, het is tegelijk ook haar boei en hare grens, welke al onze inspanningen om tot eene adæquate of volkomen juiste uitdrukking der werkelijkheid te geraken, noodzakelijk verijdelen moet. Dit moge zich iet of wat levendiger dan anders bij de hoogste methaphysische bespiegelingen aan het bewustzijn van den waarheidszoeker opdringen, maar het feit blijft geheel hetzelfde, ook voor de eenvoudigste bestanddeelen der realistische ervaringswetenschappen. Daarom is al ons weten veroordeeld om inadæquaat weten of betrekkelijke onwaarheid te blijven, wat echter niet verhinderen mag, dat wij er ook de zijde der betrekkelijke waarheid in erkennen. Onze wetenschappelijke kennis is niet waarheid in den zin van eenheid onzer voorstelling met de buiten ons gelegene werkelijkheid, maar alleen in den zin eener analogie, correlatie of overeenkomst: met andere woorden: de in het gewaad der menschelijke taal gehulde kennis kan altijd slechts beeld

of symbool zijn van de adæquate waarheid, die het ideaal van ons onderzoek uitmaakt." (1)

Het ongeoefend verstand weet van zulke „beelden of symbolen" niets. De dingen zelve der buitenwereld „stelt het zich voor", laat staan dat het zich de subjectieve natuur der rechtstreeksche wáárneming bewust zoude wezen. Om echter niet eens van het afgetrokkene en toch zeer zeker „bovenzinnelijke" denken te gewagen, willen wij voorloopig eens kortaf vragen: „Hoe is het mogelijk dat ik den inhoud der *buiten*wereld door *mijne* zintuigen waarneem? De natuurkundige verklaring, volgens welke de dingen deels rechtstreeks, deels door bemiddeling van lichtstralen, geluidsgolvingen en dergelijke mijne zenuwen en daardoor mijne hersenen aandoen. zoude wellicht bevredigen, ware het er enkel om te doen, rekenschap te geven van het feit, dat ik bij de waarneming binnen mijn organisme soortelijk bepaalde gewaarwordingen had. Dit is echter bij het gewone waarnemen in den regel volstrekt niet het geval. Niet subjectieve indrukken treden daarbij in mijn bewustzijn, maar terstond en rechtstreeks de buiten mij liggende voorwerpen en feiten zelve. Zoo bespeur ik bijv. bij het zien niet zoo maar het in het oog op het netvlies en daarbij nog wel omgekeerd staande afbeeldsel der voorwerpen, maar zie de „dingen" zelve, en bovendien buiten mijn eigen lichaam. Niet lichtstralen, niet subjectieve spiegelbeelden treden in mijn bewustzijn, maar rechtstreeks de voorwerpen, die toch immers verre van mij verwijderd zijn. Dat is het feit, en daarin ligt eene tegenstrijdigheid. Geene natuurkundige verklaring vermag haar op te hef-

(1) E. v. Hartmann, *Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus* (1877), blz. 97–98.

fen." (1) De waarheid is: *de door ons waargenomene buitenwereld is geene wezenlijke buitenwereld*, maar enkel eene visionaire uitstraling van ons zelven; wij constateeren met bewustzijn als bij ondervinding voorhanden, wat wij onbewust en vóórempirisch zelven hebben voortgebracht.

Een feit is het dat wij eene lichamelijke buitenwereld waarnemen; zooveel staat vast. De vraag is, hoe wij die waarneming hebben op te vatten en uit te leggen. Wij verkrijgen haar, zegt men, door de aandoeningen der zintuigen. Welke zintuigen? Brengen wij nogmaals in herinnering, dat wij bij de zinnelijke waarneming voornamelijk hebben te onderscheiden tusschen de *zichtbaarheid* en de *tastbaarheid* der lichamen; niet smaak of reuk of warmtegevoel, zelfs niet het gehoor, maar alleen het oog en de tastzin zijn onze instinctmatige en onberedeneerde waarborgen voor het geloof aan eene wereld van lichamelijke zelfstandigheden om ons henen. Ons gezicht maakt ons bekend met eene menigte van stereometrische, dat is in drie afmetingen voorhandene, vormen van afwisselende tinten en kleuren, waaraan wij dan een zelfstandig bestaan buiten ons toekennen, in verband met eigene onmacht tegenover de aanwezigheid dier vormen. De stelling: *den schijn eener lichamelijke buitenwereld brengen wij zelve voort, daartoe door een bovenzinnelijk niet-ik genoodzaakt*, kan eerst veel later bij ons opkomen, en voorloopig houdt men zich maar aan het feit, dat ons vermogen om door bemiddeling van ons eigen lichaam naar believen in de wereld der vreemde lichamen verandering te brengen, van zeer beperkten omvang is: alleen binnen enge grenzen is

(1) Deussen, *Elem. der Metaph.*, § 37.

het voor onzen bewusten wil mogelijk, objectieve verschijnselen te vervluchtigen en ze te doen ontstaan. Bij het bewust worden van ons streefvermogen merken wij, dat wij aan alle kanten stuiten op den weerstand van een niet-ik in dikwerf smartelijk genoeg gevoelde tegenstelling; ons gezicht schijnt ons dan te leeren, dat dit niet-ik uit eene menigte verschillend gekleurde vormen van drie afmetingen bestaat. Zijn niet de vormverhoudingen in ons gezichtsveld betrouwbare teekenen van de omstandigheden, waarin wij smart zullen lijden of wilsbevrediging kunnen vinden? De wereldsubstantie bestaat dus uit eene tallooze menigte van ruimtevullende, reuk, geluid en warmte verspreidende vormen, vormen, in hunne substantialiteit behept met de eigenschap der ondoordringbaarheid. Ziedaar de stof der instinctmatige natuuropvatting. Het zintuig van het gezicht heeft hier eene zekere prioriteit boven de andere zintuigen: het zijn de geziene vormen, die men aanmerkt als „verspreiders" der overige aandoeningen.

De wijsgeer noemt eene zoodanige wereldopvatting *naïef realisme*. Reeds bij de eenvoudigste overweging toch moest het bedenken baren, dat de lichamelijkheid van het niet-ik voor vervluchtiging vatbaar is. Voor iemand, die nooit vloeibaar water had gezien, noch ook water had zien verdampen, zoude een ijsberg der poolzeeën eene hoogst wezenlijke en bestendige zaak moeten schijnen. Toevallig weten wij in dit bijzondere geval van kindsbeen af reeds beter, en leeren buitendien al op de banken der lagere school, dat in het algemeen de aanschouwelijk begrensde vaste lichamelijkheid der wereldsubstantie slechts eene van de wijzen is, waarop zij zich onder omstandigheden aan ons voordoet. Waar blijft dan echter wel beschouwd de onafhankelijkheid en zelf-

standigheid der waargenomene vormen, zoo wij het in de ruimte zwevende lichaam voor onze oogen kunnen zien ontstaan en verdwijnen? Wat het gezicht betreft, zoo zijn de vormen niets zonder de kleuren; de scheikunde leert ons, dat deze geene blijvende en onvoorwaardelijk beklijvende hoedanigheden der stoffen zijn, en bijv. het zwavelkwik wel rood is, maar de zwavel eene gele, het kwikzilver eene witte kleur vertoont. Men zoude kunnen meenen, dat althans aan zwavel en kwik zelve, als zijnde „elementen," de gele en zilverachtige kleur inhaerent zijn; waar was dan echter die kleur bij de verbinding tot vermiljoen gebleven? En waar kwam aan die stofverbinding het rood van daan? En waar blijven de kleuren als de stoffen verdampen? Kortom, kleur is niet iets wezenlijks en blijvends; reeds het dagelijksch leven kan ons leeren, dat bijv. het afschaafsel eens bokshoorns wit is, terwijl de hoorn in zijn geheel een zwartachtig aanzien heeft. Sextus Empiricus, een skepticus der derde eeuw, gewaagt van den „Taenarischen steen," eene marmersoort welke onder gewone omstandigheden groenachtig geel was, maar bij polijsting eene witte kleur verkreeg. (¹)

Doch keeren wij terug tot de gewichtige, boven reeds gestelde vraag, hoe het bestaan eener menigte van wezenlijke en in drie afmetingen buiten ons voorhandene vormen wel beschouwd te onzer kennis kan komen? De onderstelling eener absolute ruimte, met wezenlijke beteekenis van *buiten* en *binnen*, welke in de vraag besloten ligt, is voor het wijsgeerig ontwikkeld bewustzijn geheel en al onwetenschappelijk; juist daarom echter

---

(¹) Zie blz 55 in zijne *Pyrrhoneïsche Grundzüge;* Duitsche text van E. Pappenheim (Lpz. 1877).

kan de kritische denker gevoeglijk herhaaldelijk van die vraag uitgaan, om dan voor het verstand — de rechtstreeksche *aanschouwing* is en blijft naïef-realistisch — de stoffelijk lichamelijke wereldbeschouwing door eene herleiding tot het ongerijmde te vervluchtigen, en daardoor de noodige ruimte te erlangen voor de zuiver geestelijke natuur-opvatting, waartoe alle dieper doordringende bespiegeling leiden moet. Wat vooreerst de ruimte zelve betreft, zoo ware eene absolute ruimte, moge zij als begrensd of oneindig gedacht worden, de existent gewordene tegenstrijdigheid: bij eene begrensde ruimte vraagt men terstond *waardoor* zij begrensd is, bij eene grenzenlooze ruimte, hoe het oneindige als voleindigd of zakelijk bestaande gegeven wezen kan. In waarheid is datgene wat wij de eindeloosheid der absolute ruimte noemen, niet dan de potentieele onbeperktheid van ons vermogen om aanschouwelijk te individualiseeren, maar juist daarom ook is eene wezenlijk bestáánde ruimte van *onbegrensde* afmetingen een onding. En wat verder de quantitatieve begrippen *buiten* en *binnen* aanbelangt, als waarop de door ons gestelde vraag meer rechtstrééks betrekking heeft, zoo overwege men dat het 1⁰ niet is aan te nemen, dat de ziel het lichaam verlaat om in de ruimte rond te zweven, ten einde daar de dingen ter eigene plaats op te nemen; en 2⁰, dat het eene al even ongerijmde onderstelling ware, te gelooven dat eene lichamelijke zaak „buiten zichzelve kan gaan," om in eene andere, even lichamelijke, zaak haren dubbelganger als spiegelbeeld te verwekken. Niet minder grof en onwaarschijnlijk ook is de antieke opvatting, volgens welke afstroopsels of fijne en half stoffelijke „simulacra" zich aanhoudend van ieder voorwerp losmaken, om overal heen de ruimte door te vliegen, en

dan bij aanraking met onze zintuigen door deze kanalen in ons bewustzijn te worden binnengebracht. Kortom, bij onderstelling eener absolute en ontologische ([1]) beteekenis van de quantiteitskategorieën *buiten* en *binnen*, bij aanneming van een zelfstandig bestaan buiten ons van stoffelijke vormen of lichamen, sluit alle waarneming van lichamen eene platte ongerijmdheid in. Ik zeg ongerijmdheid: ondoorgrondelijk en geheimzinnig blijft de wording der feiten bij iedere mogelijke theorie.

Zien wij echter eens opzettelijk af van de daareven aangestipte overwegingen, welke anders reeds op zich zelve voor eene lichamelijk stoffelijke natuuropvatting eene onoverkomelijke moeielijkheid opleveren, en vestigen wij eens geheel afzonderlijk onze aandacht op de *afmetingen* der lichamen. Het blijkt dan al spoedig, dat al hetgeen wij van een voorwerp in de ruimte rechtstreeks *waarnemen*, in zijne van voren beschouwde lengte en breedte bestaat; de dikte of diepte kunnen wij, althans bij het *zien*, uit lichte verschillen van schaduw en kleurschakeering eigenlijk slechts *opmaken*. Van daar, dat wanneer schaduw en tinten door eenen kunstenaar behendig worden nagebootst, wij bijwijlen onder den invloed eener begoocheling geraken, en bijv. het zichtbare voorwerp voor een bol houden, waar de werkelijkheid slechts aanleiding geven mocht tot de aanschouwing van een effen vlak. In zulke gevallen zeggen wij gewoonlijk, dat het oog ons bedriegt. Dit evenwel is onjuist, want het gezicht zegt ons alleen dat er eene zekere schaduw, eene zekere kleurschakeering voorhanden is, en dit is immers waar. Het is hier onmiskenbaar onze *verbeelding*, die verkeerdelijk oordeelt, dat de betrokkene schakeeringen van tint en schaduw naar

([1]) *Ontologie:* leer betreffende het wezen der dingen.

gewoonte als dikte en bolvormigheid des voorwerps moeten *uitgelegd*, terwijl toch in het bijzonder geval de betrokken gezichtsaandoening op rekening van den kunstenaar komt. De diepte-afmeting der aanschouwde voorwerpen is gevolgelijk eene intuïtieve, d. i, als zoodanig niet rechtstreeks tot ons bewustzijn komende, gevolgtrekking van ons verstand, eene gevolgtrekking welke onder omstandigheden *falen* kan; *zien* doen wij reeds op grond van dit feit de onderstelde lichamelijke werkelijkheid niet, en het perspectivisch aanschouwde landschap kan alzoo slechts in onze verbeelding bestaan. Het wordt daar door ons zelven samengesteld uit vlakke schakeeringen van licht en kleur, in verband met gegevens, die aan het geheugen door de tastgewaarwordingen, of ondervinding van beletsel bij inspanning onzer spieren geleverd zijn. Wij zelve zijn het die intuïtief en onbewust de kleuren en schakeeringen van licht en duister uitleggen als verschillende wijzigingen van grootte en vorm, van plaats en beweging. Wie eenmaal deze kritische gedachte in zich heeft opgenomen, wie eenmaal heeft leeren inzien, dat het lichamelijke ons om zoo te zeggen slechts aan de voorste grens der ruimte als verschijnsel gegeven is, die zal als van zelf tot het besluit geraken, dat de objectieve of schijnbare beweging geenszins in wezenlijken en volstrekten zin plaats heeft, en dat er eigenlijk alleen sprake zijn kan van eene opvolging van planimetrische kleurschakeeringen in zijn gezichtsveld. Alle geziene beweging is niets dan vlakke vormverandering op het voorhangsel waar men persoonlijk tegen aanziet; zij het ook dat eene in verandering verkeerende *werkelijkheid* hiermede geenszins is weggevallen, hoedanige zelfs onafhankelijk van alle theorie en zonder eenige sluitredenen rechtstreeks het

allerzakelijkste is, wat men slechts wenschen kan, overmits wij ons gezichtsveld, door deze voor onze *aanschouwing* onbereikbare werkelijkheid heen, in onze *wilsuitingen* voortdurend afficieeren.

Dat het lichamelijk en perspectivisch charakter der zichtbare buitenwereld alleen in onze verbeelding bestaat, komt al zeer duidelijk uit bij den welbekenden *stereoskoop*. Men weet, dat wanneer een voorwerp ons dicht voor het gelaat wordt gehouden, het rechteroog van de rechterzijde des voorwerps een weinig meer ziet dan het linker en omgekeerd; dat wil zeggen, de twee oogen zien twee vlakken die niet volkomen tezamenvallen, omdat zij in twee eeniger mate verschillende richtingen worden waargenomen. Nu bezigt de objectiveerende geest, voorgelicht door eene kennis welke hij vroeger door tastbare ondervinding heeft opgedaan, de voor het eigenlijk gezicht slechts in vlakken zin voorhandene verschillen als een middel om uit twee vlakken een enkel lichaam saam te stellen, en telkens nu wanneer het met het rechteroog geziene voorwerp een weinig verschilt van het andere, maakt hij de gevolgtrekking dat de twee aanschouwsels als één lichaam moeten uitgelegd. En gewoonlijk is deze soort van onbewuste gevolgtrekking een betrouwbaar uitgangspunt voor overeenkomstige handelingen. Maar de stereoskoop is een middel om ons in onze intuïtieve gevolgtrekkingen te verschalken, want in dit toestel worden ons twee afbeeldingen op platte vlakken voor oogen gesteld, de eene een analogon van hetgeen het rechteroog gewoonlijk ziet, en het ander een overeenkomstig beeld voor het linker oog. Worden nu de twee platte afbeeldingen tegelijk en op behoorlijken afstand aan onze oogen voorgesteld, dan maken wij verkeerdelijk de onbewuste gevolgtrek-

king, dat wij te doen hebben met twee gezichtswaarnemingen van een en hetzelfde ding. Waar feitelijk twee afzonderlijke vlakke plaatjes gezien worden, daar zijn wij voor de aanschouwing bevangen in den waan, dat wij slechts een enkel en lichamelijk beeld waarnemen. Ergo: *De diepte-afmeting der geziene voorwerpen is slechts eene onbewuste gevolgtrekking onzer objectiveerende verbeelding.* Men bedenke hier, o.a., dat geopereerde blindgeborenen aanvankelijk slechts planimetrisch aanschouwen.

Wordt alzoo van de gewaand lichamelijke werkelijkheid geene diepte-afmeting in waarheid *gezien*, even weinig is dit het geval met de van voren genomene grootte der dingen. De zichtbare grootte van een gegeven voorwerp wisselt voortdurend: ondersteld dus, dat er substantieele vormen van constante afmetingen buiten ons bestaan, dan is gevolgelijk de door ons *geziene* grootte nooit de ware en wezenlijke, want dit is in strijd met het feit, dat zij voortdurend van toevallige verhoudingen tot ons afhangt. Daarom zegt reeds Malebranche: „Ons gezicht maakt ons niet bekend met de grootte der lichamen zelve, maar alleen met de verhoudingen waarin zij tot elkander en voornamelijk tot ons lichaam staan". (¹) „Onze zintuigen zijn zeer getrouw en nauwkeurig, waar zij ons onderrichten omtrent de verhoudingen, waarin de omringende lichamen tot het onze staan, maar onmachtig om ons te leeren, wat die lichamen op zich zelve zijn; om er een goed gebruik van te maken, behoort men er zich alleen van te bedienen voor het behoud van leven en gezondheid en men kan ze niet genoeg

(¹) *Recherche de la Vérité*, I. 8.

verachten waar zij aanspraak maken op onderwerping des verstands". [1]

Ten einde te beter de noodzakelijkheid te bevroeden van den eisch, dat de theorie zich leere verheffen boven het rechtstreeksch getuigenis der zinnelijke waarneming, overwege men nog de waarde der volgende opmerkingen. Elk zichtbaar voorwerp, hetwelk eenig ander zichtbaar voorwerp voor het oog verbergt, moet voor dat oog alleen en afgezien van onze corrigeerende intuïtie, even groot schijnen als dat andere voorwerp. Eer door zelfbeweging de noodige ondervinding is opgedaan, moet een duim, die vlak voor ons oog wordt gehouden en daardoor eene kerk verbergt, die kerk ook in grootte evenaren; de hand, die voor ons oog het uitspansel onzichtbaar maakt, moet optisch gesproken ook even groot als dat uitspansel wezen. Maar in hare onbewuste uitstraling projecteert de verbeelding, onderricht door ondervinding en wetenschap, dat uitspansel zoo ver weg, dat, vermits zijne grootte volgens de aanschouwingswetten moet toenemen in verhouding tot het vierkant van den afstand, het firmament in deze onze verbeelding tot iets onmetelijks aanwast. Maar onmetelijk als het is, kunnen wij het toch in zijn geheel laten spiegelen in een kommetje vol water; en dan, ofschoon toch zeker begrensd door den rand van dat kleine kommetje, schijnt het ons toch nog even groot en verwijderd als altijd. Zoo ook, wanneer men het eene oog sluit en vlak voor het andere een schijfjen eenvoudig glas houdt van niet meer dan een paar duim middellijn, dan kan men door dat kleine schijfjen het uitgebreidste vergezicht opdoen: men ziet groene velden en wouden en zeeboezems en

[1] Ibidem, I. 7.

afgelegene bergen. Maar het feitelijk beeld, dat ons dit reusachtig vergezicht verschaft, kan toch niet grooter zijn dan het schijfjen, waardoor wij dat alles aanschouwen, en de grootere afmetingen der perspectivisch voorhandene buitenwereld moet dus eene projectie onzer verbeelding zijn. Alle gezichtswaarneming is bijgevolg eene soort van phantasie of fata morgana, een imaginair voortbrengsel van onzen geest; de verbeelding, in zich zelve zonder afmeting, straalt als van haar eigen middelpunt hare vormensphеer uit. De verbeelding alleen ook is het, die nevens de objectief aanschouwde, in anthropocentrisch perspectivischen zin waargenomene voorwerpen eene constante en absolute of ware grootte vasthoudt voor eene wereld van onderstelde substantiëele lichamen, doch deze *bewuste* imaginatie is eene dwaling, vermits een lichaam slechts groot of klein kan wezen met betrekking tot een ander, en deze betrekking alleen voor eene vergelijkende aanschouwing kan bestaan. In allen gevalle doen de metterdaad geziene voorwerpen zelve zich in geen twee oogenblikken onzes levens in volkomen dezelfde afmetingen aan ons voor; is dus de ware grootte der lichamelijke buitenwereld nimmer rechtstreeks waarneembaar, dan kan deze *voor ons* alleen in onze verbéélding bestaan; de wisselende en niet ware afmetingen der geziene voorwerpen kunnen al van zelf niet tot eene absoluut of zelfstandig voorhandene buitenwereld behooren, maar bestaan eenig en alleen met betrekking tot ons, d. w. z. als een voor het subject voorhanden, objectief, verschijnsel. Alzoo: *Wij zien van de werkelijkheid evenmin eene vlakke grootte als eene diepte-afmeting;* wat wij daarvoor houden, is aan de eene zijde als schijnbare afmeting niet dan wisselend verschijnsel, en aan den anderen kant als absolute en

ware grootte eene afgetrokkene voorstelling van ons redeneerend verstand. Ons oog is onvermogend, om ons met de dingen zelve bekend te maken: „wij kunnen ons door het gezicht niet eens vergewissen, of een cirkel en een vierkant, de twee eenvoudigste figuren die er bestaan, niet eene ellips en een parallelogram zijn, al bevinden die figuren zich in onze handen en in de onmiddellijke nabijheid onzer oogen". [1]

Dat de aanschouwde voorwerpen niet de werkelijkheid zelve zijn, maar slechts de in beelden omgezette gevolgtrekkingen die wij onbewust maken naar aanleiding onzer aandoening door de werkelijkheid, komt helder uit ook in het volgende geval. Men doorbore eene gewone speelkaart in dier voege, dat het door de gaatjes beslagen vlak kleiner is dan dat der pupillen. Kijkt men nu door deze gaatjes naar een verwijderd voorwerp en houdt men vlak voor het kaartenblad eene naald, dan wordt er door ons gezicht abnormaal gereageerd, en ziet men zoovele naalden als er gaatjes in de kaart zijn. Onmiskenbaar neemt men hier iets als buiten zich voorhanden waar, wat als zoodanig in het geheel niet bestaat, en vermits geen der, laat ons zeggen drie, aanschouwde naalden iets boven de anderen voorheeft, is het duidelijk dat de aanschouwde voorwerpen voortbrengsels zijn onzer eigene verbeeldingskracht, die zich in de gewone gevallen slechts door hare regelmaat en praktische betrouwbaarheid van reactiën als de hier aangeduide onderscheidt. De werkelijkheid zelve is niet de lichamenwereld welke wij zien.

Treden wij nog in eenige afzonderlijke beschouwingen betreffende de *kleur* der zichtbare voorwerpen. Het is

[1] **Malebranche,** *Recherche de la Vérité*, I. 7.

tegenwoordig welbekend, dat alle kleur niets anders is dan eene, bij kleurenblindheid bijv. merkbaar abnormaal wordende, reageerwijze van ons organisme, en niet hoedanigheid van zaken buiten ons. Bij behoorlijke kleurverdeeling op eene ronde schijf kan men door ronddraaiing der schijf het oog met wit laten reageeren, waar ook voor het alledaagsch bewustzijn volstrekt geen wit voorhanden is. De roodblinde kan eene onrijpe bes op het gezicht niet van eene rijpe onderscheiden. Bij hallucinaties produceert het organisme gekleurde en zelfs ondoorzichtige figuren zonder eenige normale aanleiding van buiten, iets wat ook het geval is in den droom. In gevallen van hypnotisatie vermag de wil van den magnetiseur voor de aanschouwing van den gehypnotiseerde naar verkiezing beelden te verwekken en te doen verdwijnen. Kortom, alle aanschouwde figuren en dus ook kleuren, want gestalte is niets zonder kleur, zijn enkel subjectief organisch bepaalde gevolgen in ons van verborgene werkingen eens niet-iks. De physicus herleidt de kleuren, evenals alle andere eigenschappen der lichamen, tot materietrillingen van verschillende snelheid, hierin overeenstemmende met verouderde zienswijzen van voorkantische wijsgeeren. (1) Een sprekend voorbeeld van natuurkundige schijnverklaring: men verklaart de

---

(1) Descartes: „Iedere verandering der stof hangt af van *beweging.*" *Princ. Phil.* II. 23.— Hobbes: „De hoedanigheden welke men zintuiglijk waarneembaar pleegt te noemen, zijn in de zaak zelve niets dan eene beweging der stof, eene beweging waardoor deze op verschillende wijzen op de zintuigen werkt; noch ook zijn ze in ons zelven iets anders dan verschillende bewegingen." — Locke: „Secondaire qualiteiten (hij bedoelt kleur, geluid, smaak, enz.) worden voortgebracht door de werking van onmerkbare stofdeeltjes op onze zintuigen." *Ess. conc. Hum. Und.* II 8, 13.

gezichts*verschijnselen* door gezichts*phantasieën*, — eene nietszeggende diallele of cirkelredeneering. Kleur heet stofbeweging, maar wat zijn bewegingstheoriën zonder de gezichtsphantasie, en wat is het gezicht zonder kleur? Men reproduceert hier, op de keper bezien, de slechts in verfijnden vorm herhaalde naïveteit van den gewonen mensch, die het aanschouwde voorwerp voor de oorzaak houdt der andere gewaarwordingen, terwijl het toch zelf niet dan eene geobjectiveerde en in symbool omgezette gewaarwording is.

Hoe het zij, op hunne nog half argelooze wijze beseffen toch ook de natuurkundigen, dat de kleuren even weinig kleven aan wezenlijke buitenhuidsche dingen, als de geluiden één zijn met de optisch voorgestelde golvingen der lucht, of het warmtegevoel op de eveneens met behulp van den gezichtszin symbolisch geconstrueerde molekeltrillingen gelijkt. De kleuren kunnen dan ook met de eigenschappen der werkelijkheid slechts overeenkomst bezitten in denzelfden zin, als de pijn verwekt door eenen speldeprik, op dien speldeprik zelven gelijkt, of de lichtflikkering in de duisternis iets heeft van den slag op het hoofd, waardoor die flikkering wordt teweeggebracht. Kleuren zoowel als reuk en smaak, geluid en warmte zijn geheel subjectieve voortbrengsels, en blootelijk geobjectiveerde gewaarwordingen in ons eigen bewustzijn; al die qualiteiten te zamen kunnen met doode zakelijkheden buiten onzen geest niet eens eenige overeenkomst bezitten, vermits, gelijk o. a. reeds Berkeley terecht heeft opgemerkt, niets ter wereld op eene gewaarwording of voorstelling kan gelijken, behalve alleen weder eene andere voorstelling of gewaarwording. In duplo, d. i. tegelijk als waargenomen verschijnsel binnen ons organisme en

inhaerente eigenschap van zelfstandige vormen buiten ons, zullen dus de kleuren ook wel niet voorhanden wezen; als zij niet gezien worden, zijn zij niets. Alle wisselende of zintuigelijk waarneembare hoedanigheden der voorwerpen bestaan alleen in onze bewustheid; aan eene wereld van blinde en doode, lichamelijke vormen, hoedanige zich buiten ons zouden bewegen in absoluten zin, mogen zij niet geacht worden te kleven. Een oogenblik nadenkens moet ons thans reeds op de algemeene stelling brengen, dat zoo er in het Heelal geen *geest* bestònd, in staat om op aanleidingen van een niet-ik qualitatief te reageeren, de geheele Natuur zonder licht of geluid, zonder reuk of smaak, zonder kleur of warmte zoude zijn.

In de physische leer van het geluid, de warmte en het licht worden op half kritische wijze alle verschillen van toonhoogte, temperatuur en kleur tot zuiver quantitatief onderscheidene bewegingswijzen der stof herleid. *De natuurkundige zelf lost alzoo alle hoedanigheid der stof in zuiver dynamisch toegepaste logica op.* Zoo ver hij op zijn aan de aanschouwing gebonden standpunt gaan kan, erkent hij derhalve de slechts niet beginselvast en onomwonden op den voorgrond geplaatste waarheid, dat de stof blootelijk verschijnsel of inhoud van opgedrongen voorstelling, dus eigenlijk van imaginairen aard en niet substantie is. Erkent men de wereld onzer waarneming als in allen gevalle qualitatief imaginair, dan blijft er van de formule „Kracht en Stof" alleen het eerste lid over, en spreekt het eigenlijk van zelf, dat het geenen zin heeft, op de alleenlijk overblijvende dynamische zijde der werkelijkheid nog den naam „stof" of „materie" toe te passen, een woord dat met de idee eener bovenzinnelijke Substantie niets gemeen heeft en

geheel steunt op empirischen bodem. Men zegge dus ronduit met den beroemden wis- en natuurkundige Lichtenberg: „De trage stof is enkel menschelijk verzinsel en niets dan een afgetrokken begrip. Wij kennen nl. den krachten eene inerte basis toe en noemen die stof, terwijl wij toch blijkbaar van de „stof" niets kennen dan juist deze krachten. De trage basis is eene nietige hersenschim. Van daar het infame twee in de wereld: ziel en lichaam, God en Heelal. Dat is, kort gesproken, niet noodig; alles wat is, dat is een, en daarmede uit." (¹)

Zoo zijn wij dan van lieverlede reeds zoover gekomen, dat ik op des lezers instemming zal mogen rekenen, wanneer ik het met beslistheid uitspreek: *De stoffelijke wereld is verschijnsel; het wezen der wereld is bovenzinnelijk, en de toepassing van het woord stof of lichaam op de werkelijkheid heeft geenen zin*, maar kan alleen tot verwarring en misverstand aanleiding geven. Waargenomene lichamen zijn onzelfstandige phaenomena; *voorwerpen zijn de inhoud van voorstellingen:* en elke, hoe ook verfijnde hypostase van de objectieve zijde der ervaring is niet dan een phantasma van uiteraard hoogst problematische waarde. Dit is de strikte en welbegrepene zin van de uitkomsten der natuurkunde, die zoo men weet haar physiologisch complement vinden in het theorema van Johannes Müller aangaande de specifieke vermogens der zintuigen. Op den vasten bodem van talrijke physiologische proeven en pathologische waarnemingen constateert men in dit theorema het volgende als inductief-empirisch verworvene uitkomst. Ten eerste worden geheel verschillende werkingen op de zintuigen

(¹) G. Chr. Lichtenberg's *Gedanken und Maximen*. Lpz. 1871, blz. 213.

door ons als gelijkslachtig waargenomen, indien telkens een en hetzelfde zintuig geprikkeld wordt; ten andere wordt een en dezelfde soort van prikkeling, in weerwil harer identiteit geheel verschillend door ons gepercipieerd, zoodra zij nu eens dit, dan weder een ander zintuig aandoet. Zoo bespeurt men bij aandoening der gezichtszenuwen altijd lichtverschijnselen, onverschillig of de aanleiding bestaat in een grof werktuigelijken druk of stoot op den oogappel, in eene ontsteking van het netvlies, in het doorsnijden of de electrisatie der gezichtszenuw, ofte wel in de normale „lichttrillingen der materie". Desgelijks bespeurt het oor altijd slechts tonen of geruisch, onverschillig of het wordt aangedaan door gewone „luchtgolvingen" dan wel door een galvanischen stroom, terwijl ook overmatige aandrang van bloed in de haarvaten bij drukking op de gehoorzenuw tot akoustische gewaarwordingen aanleiding geeft. Van den anderen kant verwekt dezelfde prikkel kleurgewaarwordingen en lichtflikkeringen in de gezichtszenuw, suizing in de ooren en pijn of warmte in de huidzenuwen. Een en dezelfde galvanische stroom wordt door de tong waargenomen als zure smaak, door het oog als blauwe lichtstreep, door de huidzenuw als kitteling en door het gehoor als geluid. Narkotische middelen veroorzaken gegons in de ooren, prikkelingen in de tastzenuwen en flikkeringen in de oogen. De normale aanleidingen waarop het oog met licht en kleur reageert, verwekken in den tastzin warmtegewaarwordingen. Om kort te gaan, *de eigenaardigheden onzer gewaarwordingen en waarnemingen zijn in geen enkel geval de eigenschappen van een onafhankelijk niet-ik, maar enkel wijzigingen van toestand in het waarnemend, dat is reageerend, organisme zelf.* Iedere zenuw heeft van nature het vermogen, om met eene

bepaalde soort van gewaarwording op iedere mogelijke prikkeling terug te werken; met deze reageerwijze antwoordt elk zintuig overal en eigenzinnig op alle aandoeningen, van welken aard deze ook mogen zijn. Het gaat met het zintuig als met de snaar van eene bepaalde lengte, dikte, spanning en elasticiteit, die altoos antwoordt met een en denzelfden toon, onverschillig of men ze aansla met een klaviertoets, haar strijke met een strijkstok of tokkele met den vinger, dan wel haar door middel van andere tonen in sympathische beweging doe overgaan. Onze gezamenlijke zintuigen vormen om zoo te zeggen eene soort van klavier, waarop door de buitenwereld wordt gespeeld; de tonen, — hier de in hare hoedanigheid onderscheidene gewaarwordingen, — ontstaan dan in ons eigen zenuwstelsel; zij hebben met de van buiten op ons spelende werkelijkheid geene noodzakelijke qualitatieve overeenkomst, en zijn geheel afhankelijk van den bijzonderen toestand, het eigenaardig gewaarwordingsvermogen der getroffene zintuigen. Hadden wij anders ingerichte zintuigen, de wereld der door ons waargenomene „dingen" zoude ook eene andere zijn.

Passen wij de in de physiologische onderzoekingen der zintuigelijke waarneming erlangde uitkomst meer bijzonderlijk op het zien toe, dan luidt de gevolgtrekking, dat dit eene geheel geestelijke daad is; dat de perspectivisch aanschouwde buitenwereld een tot object geworden voortbrengsel is van ons eigen voorstellingsvermogen, eene daad van verbeelding, waaraan wij ons in onze vroegste jeugd onbewust gewennen, en dat al wat het oog zelf ons feitelijk mededeelt, niets is dan een gekleurd vlak met onophoudelijk wisselende kleurschakeeringen, opgewekt door wij weten niet wat. Ook dit kleurig vlak zelf ligt binnen, niet buiten ons, hoe moeielijk het ons

overigens valle, dit bij het hardnekkig voortduren van den objectieven schijn zoo dadelijk toe te geven. Het ongeoefend verstand verbeeldt zich, dat het de dingen der werkelijkheid zelve ziet. Maar laat iemand eens, terwijl hij naar het een of ander voorwerp staart, — de maan bijv. — een zijner oogballen met den vinger drukken of verschuiven. Hij zal dan twee manen op eenigen afstand van elkander zien, waarvan de eene als het ware wegglijdt of uitgaat van de andere. Nu zijn beide manen gelijkelijk buiten ons, of worden door ons als zoodanig gezien, en toch is ten minste een ervan niet buiten ons, daar er volgens de onderstelling slechts eene maan in den hemel buiten ons is. Ten opzichte der tastgewaarwordingen kan eene overeenkomstige proeve worden genomen, doordat men een klein bolvormig voorwerp aanraakt met twee gekruiste vingers eener zelfde hand. In beide gevallen luidt de gevolgtrekking: *Er wordt een voorwerp als buiten ons waargenomen, dat in waarheid niet buiten ons is.* Het thema van mijn betoog.

Wat het zien aanbelangt, zoo hoort men, als eene soort van uitvlucht tegenover een streng ten einde gedacht phaenomenalisme, (¹) wel eens beweren, dat toch in allen gevalle het op het netvlies gevormde afbeeldsel der werkelijkheid rechtstreeks gezien wordt, en wij feitelijk vorm, grootte en plaatsverhoudingen waarnemen, doordat dit afbeeldsel waarneembare afmetingen heeft, welke tot die der wezenlijke dingen in eene vaste verhouding staan. Het antwoord luidt, dat de aandoening, die wij aan een ander als beeld op het netvlies constateeren, alleen voor ons beeld is, niet voor den ander,

---

(¹) Ik bedoel hiermede de leer, dat het wezen der wereld bovenzinnelijk is, en ons als voorwerpen van kennis niet dan symbolische verschijnselen gegeven zijn.

en in het algemeen gesproken de oogen van vreemde individuen voor ons niets dan de wijze zijn, waarop hunne ontvankelijkheid voor gezichtswaarnemingen *ons* symbolisch tot bewustzijn komt. Ook natuurwetenschappelijk gesproken is het retinabeeld niets dan eene chemische prikkeling, de dynamische aandoening eener menigte van afzonderlijke zenuwuiteinden, welke, quâ prikkeling of aandoening, bij lange na nog geene vlakke afbeelding mag heeten voor het aangedane organisme zelf. Beweert men, dat men het beeld op zijn eigen netvlies ziet, dan is dit slechts een weinigjen minder kinderlijk dan de waan, dat wij eene zelfstandig voorhandene buitenwereld aanschouwen; eene dergelijke bewering komt eigenlijk neer op de onderstelling, dat er een tweede oog zit achter het netvlies, om daarmede in derden aanleg het afbeeldsel op te nemen, en zoo door, tot in het oneindige. Dergelijke „natuurwetenschappelijke" schijnverklaringen van het zien zijn blootelijk repetente breuken; men tracht de waarneming te verklaren, doordat men in het gehypostaseerde lichaamsverschijnsel stilzwijgend een tweeden mensch onderstelt. Van dien aard zijn de verklaringen der hedendaagsche exacte wetenschap, wier adepten, in hunne vaak grove onwetendheid omtrent datgene wat zij verachten, in den regel slechts een medelijdend schouderophalen beschikbaar hebben voor de schijnwetenschap der metaphysici. Wij van onze zijde zeggen: Allen eerbied voor den noesten vlijt en de betrouwbare methoden waarmede de natuuronderzoekers onzer eeuw het onderling *verband*, de wederzijdsche *afhankelijkheid* van verschijnselen hebben nagegaan, berekend en vastgesteld; maar hunne *opvatting* der feiten, zie, dat is iets geheel anders! De mechanistische bewegingsleer, waartoe de natuurgeleer-

den het geheele wereldverloop trachten te herleiden, is wel bezien niets dan een optisch zinnebeeld zonder eenige ontologische waarde; de in de natuurkunde blootgelegde wijze, waarop het bestaan van dingen buiten ons door ons gezien wordt, is zelfs niets dan een grove cirkelgang, die ons wel onder omstandigheden - bij geneeskundige behandeling bijv. van zieke gezichtsorganen — van grooten dienst kan zijn en daarom zijne praktische waarde heeft, maar niets hoegenaamd *verklaart*, want het zien wordt hier omgezet in eene feitenreeks, welke zelve niets is dan eene gezichtsphantasie. De zin van dit alles is, dat het streven, om de ondervinding door de ondervinding te verklaren, nooit tot eenig waarlijk hooger inzicht leiden kan, behalve indirect, door zijne herleiding tot het ongerijmde, en dat elke natuurkundige leer ons, op de keper bezien, even wijs laat als wij te voren waren. Alle als absoluut gedachte stofbeweging — en zonder deze onderstelling is de natuurkunde niets — blijft onverbiddelijk asymptotisch [1] ten opzichte der bewuste waarneming; dat een zichtbaar beeld langs gezichtszenuw en hersendeelen in de duisternis van den schedel zoude binnenwandelen naar de audiëntiezaal van het recipieerend Ik, waar een op die wijze gelocaliseerd waarnemingspunt zich ook moge bevinden, is eene ongerijmdheid waarbij men zich in onoplosbare tegenstrijdigheden verwikkelt. De wording van het zien zelf is geheel onlichamelijk en bovenzinnelijk; mogen ook al de aanschouwde voorwerpen de teekenen eener buiten ons voorhandene werkelijkheid wezen, zelve zijn zij toch op geheimzinnige wijze geheel en al ons eigen voortbrengsel, zooals alleen reeds uit Müller's theorema blijken moet.

(1) *Asymptotisch* nimmer samenvallend.

Waarheen wij het oog ook wenden, allerwege bespeuren wij slechts centrifugaal uitgestraalde voortbrengselen van eigen phantasie; *verschijnselen* worden wij gewaar, niet blijvende en wezenlijke *dingen*, en het geheele rijk der Natuur, zoover als het zich door alle sphaeren des hemels voor onze aanschouwing uitbreidt, toont ons in al zijne deelen wel de onbewust door ons zelf voortgebrachte en duizendvoudig herhaalde afdrukken der ideeën en wilsuitingen des absoluten (¹) Geestes, maar niet de intuïtiën, de functiën, het „en soi" des Wereldwezens zelf. Daarom was het zoo diep gezien van den goddelijken Plato, toen hij, lang voor het ontstaan eener exacte empirie, ons vergeleek bij gevangenen, die in eene holte beneden de aarde zitten vastgeketend, en door hunne boeien gedwongen zijn om hunne blikken onafgewend te richten op een en denzelfden wand, in dier voege, dat zij noch het licht in hunnen rug, noch de achter hen voorbijtrekkende dingen zien, maar alleen de schaduwen van deze dingen en van henzelven op den wand voor zich te aanschouwen krijgen, welke schaduwen zij dan in hun gebonden staat voor de wezenlijke dingen gaan houden, omdat zij nu eenmaal niets anders leeren kennen. (²) Voegen wij zelve hieraan toe, dat de verzelfstandigers dier schaduwen veelal niet dan spot veil hebben voor de enkelen, bij wie het besef opduikt, dat het „iets voor ons" een betrekkelijk „niets op zich zelf" moet heeten, *dass alles Vergängliche nur ein Gleichnis*, en het ware Zijn eerst aanvangt, waar voor

---

(¹) *Absoluut*, of „losgemaakt" van alle relatie, is het Wereldwezen, vermits het alle betrekkingen en verhoudingen in zich bevat, en dus alle beperking overschrijdt.

(²) *Politeia* VII, p. 514 vlg.

ons voorstellingsvermogen het Niets begint, aan gene zijde m. a. w. van den lichamelijken schijn.

De philosoof, die langs wegen als de boven aangeduide, den onkritischen mensch tot zijn eigen standpunt tracht op te leiden, speelt eene eigenaardige rol. Hij heeft wel iets van iemand die van het Ptolemaeïsch standpunt uit aan een ander de juistheid der Copernicaansche natuuropvatting zoude willen betoogen, want hij gaat daarbij uit van gezichtspunten en onderstellingen, welke hij zelf als scheef moet beschouwen en onjuist. Daarom ook moet een betoog als het onderhavige op hem, die reeds beter ingelicht *is*, op den deskundige met andere woorden, den indruk maken eener voortdurende herhaling van gemeenplaatsen. Zoo komt het mijzelven voor. Doch ook de didaxis heeft hare eischen, en ik hoop, dat de methodologische rechtvaardiging van bovenstaande betoogswijze zal gevonden worden in het feit, dat zelfs de onwijsgeerigste lezer thans zien moet welk antwoord hij te geven heeft op de vraag, wat soort van wereld er wel kan bedoeld worden, wanneer men bijv. beweert dat een God niet bestaat, en het Al bestaat uit de stof en hare krachten. Men legge zich thans eens voor goed de vraag voor, waarin de blijvende en substantieele wereldstof bestaat na aftrek der wisselende en, zooals wij gezien hebben, subjectief bepaalde, zuiver „phaenomenale" en betrekkelijke hoedanigheden. Men verbeelde zich, zoo men kan, een Heelal verstoken van alle licht en kleur, van warmte en geluid, van reuk en smaak, gevoel en verstand, en men zal zich een denkbeeld hebben gevormd van de zuivere stof, zooals die als wereld*substantie* moet gedacht worden. Wat is echter de stof aldus opgevat? Wij weten het reeds, een woord

zonder zin. Eene volslagen ledige huls, ontdaan van allen inhoud. De verzelfstandiging van een klank, welks beteekenis zich vervluchtigd heeft. De nietige schim eener zuiver meetkundig gephantaseerde afmeting. Eene portie ruimte zonder eigenschap. De zinledige metaphysische entiteit van hen, die zich verbeelden er geene bovenzinnelijke zaken op na te houden.

Doch wacht, er is immers nog iets. Wat men ook moge zeggen, daar is nog wat men noemt de *tastbaarheid* der stoffelijke wereld, datgene waarvan de physica de vastheid of ondoordringbaarheid der lichamen heeft gemaakt. Zien wij nog eens opzettelijk wat de wijsgeerige kritiek ons ook ten opzichte van deze waarnemingswijze te zeggen heeft.

Om te beginnen, herinnere men zich, dat dan toch de theoretische physica van tegenwoordig van geene rechtstrééksche aanraking tusschen lichamen meer weten wil, daar bij de onderstelling van twee punten, welke elkander raken en dus *te zamenvallen*, alle denkbaarheid eener afstooting verloren gaat. De mathematische physicus laat daarom alle botsing bestaan in eene werking uit de verte, wier reden van af- en toeneming van die der in quadratischen zin werkende aantrekking verschilt, en daardoor de illusie van rechtstreeksche, wijl plotselinge, aanraking der stof verwekken kan. Duidelijk is het, dat bij eene dergelijke opvatting niet meer is in te zien, wat eigenlijk de woorden lichamelijkheid of stoffelijke uitgebreidheid beteekenen moeten, hoe men m. a. w. in wetenschappelijken zin voortaan nog zoude kunnen spreken van stereometrische porties afmeting in substantieelen zin. Wat ik zoo weinig door mijne aanraking als door mijn gezicht ooit bereik, kan voor mij toch ook geen voorwerp van ondervinding worden,

en de onderstelling van substantieele figuren of figuurtjens van drie afmetingen buiten mij, moet dan eene ondoordachte verzelfstandiging mijner gezichtsphantasieën wezen. Doch ook wanneer wij afzien van deze op zich zelve afdoende en voor het stofbegrip der lichamelijke natuuropvatting vernietigende opmerkingen, is het zelfs van het meest alledaagsche standpunt uit wel duidelijk te maken, dat elke verzelfstandiging onzer in drie afmetingen voorgestelde verschijnselenwereld, met hare onverbiddelijke tegenstelling van „binnen en buiten", herleid kan worden tot het ongerijmde, en de tastgewaarwordingen even weinig waarborgen zijn voor het bestaan van substantieel lichamelijke vormen, als iedere andere zinnelijke waarneming. Want waar wordt men de stereometrische tastbaarheid gewaar: binnen zijne huid of er buiten! Kan het tastend organisme „buiten zich zelf gaan", om buiten zich zelven eene portie lichamelijke afmeting als voorhanden te constateeren? Immers neen, alle tastgewaarwordingen zoowel als gezichtsaandoeningen, blijven voor het betrokken organisme onverbiddelijk binnen eigen huid besloten. Waar dan is voor ons weten de brug van de „binnenhuidsche" gewaarwordingen naar de „buitenhuidsche" substanties? Hoe kan ik, die nimmer buiten mijzelven kan sluipen, het bestaan vaststellen van zelfstandige figuren buiten mij? Men bedenke, dat het physiologisch gesproken niet eens de huidzenuw is, die „gewaar wordt", maar veeleer het in de hersenen gelegen middelpunt van het zenuwstelsel, en dat het dus physiologisch vaststaat, dat alle tastbaarheid ons slechts bewust kan worden in eene intuïtieve projectie van het middelpunt der gevoelszenuwen naar den buitenkant des lichaams. Verbeeldt zich de blinde niet, de door de aangeraakte

zaken verwekte gevoelsaandoeningen te bespeuren aan het uiteinde van den stok, die hem bij het gaan tot voorbehoedmiddel dient? Waar blijft bij eene zoodanige projectie der tastaandoeningen de zoogenoemd objectieve zekerheid der essentieele lichamelijkheid zelfs van ons eigen wezen! En waar blijft hier, zoo vraagt de wijsgeer op nieuw met aandrang, waar blijft hier bij de onvermijdelijke en volslagene afmetingloosheid van het projecteerend bewustzijn, de rechtstreeksche ervaring van eene niet objectieve of voorgestelde maar absolute beweging, de voorwaarde voor alle werking van lichamelijke grootheden buiten ons? Kan een lichamelijke stoot tot bewustzijn komen van het onlichamelijke denken, dat nergens een kant heeft waar het aangeraakt worden kan? Is zoodoende de zich in drie afmetingen uitbreidende Natuur, ook waar wij haar met ons tastgevoel als voorhanden constateeren, iets anders dan eene zuiver imaginaire grootheid en betrekkelijk bedriegelijke voorstelling? Is niet ook de ons tot bewustzijn komende vorm van het betaste ding noodzakelijk het product eener geestelijke *samenvatting* en *samenstelling*, eene vóórstelling dus, hoedanige uit de afzonderlijke tastgewaarwordingen nog eerst moet worden geconstrueerd? Als echter mijne gewaarwordingen van ondervonden tegenstand of belemmerd streefvermogen eerst in mijn bewustzijn tot figuren van drie afmetingen verbonden worden, waar blijft dan de bij ondervinding gewaarborgde „substantialiteit" dier figuren? En dan, op de keper bezien, is *alle* gewaarwording of aandoening in zich zelve van ruimteloozen aard, daargelaten dat zij mij als *mijne* gewaarwording nimmer rechtstreeksche kennis kan verschaffen omtrent een wezen buiten mij. *Mijne gewaarwordingen zijn streng empirisch genomen.*

niets dan mijne eigene ruimtelooze toestanden: het eigenlijke wezen van al hetgeen wij waarnemen of gewaarworden, is volslagen onlichamelijk of onstoffelijk, en de wereld van driedimensionale figuren welke wij als door de ondervinding gewaarborgd om ons heen als voorhanden aannemen, is in waarheid slechts het in onze verbeelding bestaande zinnebeeld van een net van bovenzinnelijke betrekkingen en verhoudingen, welke met eene gewaand zelfstandige lichamelijkheid niets hebben uit te staan. Hij die, de volstrekte geestelijkheid van het wezen der dingen loochenend, de geheele Natuur als „tastbaar lichamelijk" en substantieel tridimensionaal opvat, is emphatisch gesproken „omstrikt in den sluier der Maja".

Evenwel, bij al hetgeen ik heb aangevoerd tot de vervluchtiging van de substantieele lichamelijkheid der waargenomene Natuur, ook met betrekking tot de tastgewaarwordingen, moet toch worden erkend, dat deze laatste voor ons werkelijkheidsgevoel eene geheel bijzondere beteekenis hebben, en het tastgevoel feitelijk onder onze vijf zintuigen het eenige is, dat ons recht geeft om het bestaan van een substantieel niet-ik voor eene ook door de ondervinding gewaarborgde waarheid te houden. Bij slot van rekening is het dan toch een feit, dat wij ons in onze begeerten *gestremd* voelen, door wat uiteraard slechts een niet-ik kan zijn. De stoffelijkheid, voorzeker, der zoo bekend wordende „buitenwereld" is en blijft slechts inbeelding, gelijk ten overvloede nog uit de volgende overwegingen blijken kan. Nemen wij eens aan, dat wij ondoordringbaarheid waarnemen binnen zekere grenzen of afmetingen; wij bespeuren dan, gewoon gesproken, dat eene zekere lengte, breedte en dikte een beletsel zijn voor vreemde pogingen om binnen de be-

trokken grenzen te geraken. Natuurlijk kan het niet de begrensde uitgebreidheid op zich zelve zijn, niet de zuiver meetkundig gedachte lijnen en vlakken kunnen het wezen, waardoor de vormen der lichamelijke substanties worden bepaald, want dit alléén zoude ijdele en ledige en niets beteekenende ruimte zijn, niet eene gevulde en wezenlijke ruimte, in beslag genomen door stof of wat dan ook. Op zijn minst moet dus de *stof* zijn, de lichamelijke afmeting ondoordringbaar gemaakt, of wel zoodanig in beslag genomen, dat zij in hare zelfbeaming de pogingen wederstaat van andere realiteiten om binnen hare ruimtelijke grenzen te komen, tenzij men haar op zijde schuift, of ze dwingt een ander en gelijkwaardig deel der ruimte in te nemen.

Doch verkrijgen wij zoodoende dan nòg wel eene substantie „stof"? Immers neen; ook zoo opgevat, blijft de stof wel beschouwd eene portie ruimte zonder inhoud: weerstand is werking, activiteit, eene krachtsuiting om kort te gaan, en de stof als zoodanig moet immers gedacht als inert, wijl van de „krachten" der Natuur onderscheiden. Eenmaal erkend dat al het qualitatieve der ervaring uit onzen géést stamt, blijft de stof voor ons weten eene ledige en nietige portie ruimte, en ook de tastbaarheid der buitenwereld kan de stof niet tot iets anders maken dan eene huls zonder inhoud. En aan de oppervlakte dier ledige huls leeren wij niets kennen dan kracht, afstootende kracht, de expansieve tegenpool van de contrahente kracht der gravitatie, met hare verwanten cohaesie, adhaesie, chemische affiniteit en magnetische aantrekking. Trekt men in gedachten de afstootingslijnen door naar zuiver wiskundige snijpunten, iets wat onvermijdelijk en alleen reeds wegens de voortgezette deelbaarheid der waargenomene lichamen te eischen

is, dan wordt het duidelijk bovendien, wat er in laatsten aanleg zelfs van de drie afmetingen der nietige stoffelijke schim kan overblijven: de geheele lichamelijkheid der werkelijke Natuur vervluchtigt zich dan tot een gedacht onderscheid in de reden van af- en toeneming der uitzettingskracht tegenover de samentrekkende werkingen der gravitatie. Het is in reiner vorm dat de in symbolischen zin altijd zeer bruikbare begrippen „aether-atoom" en „massa-atoom" hier terugkeeren: de krachtcentra der werkelijkheid zijn hier ontdaan van alle stoffelijkheid: de atoomleer is geworden tot eene leer van atoomkrachten, en de werkelijkheid als zoodanig wordt voor ons voorstellingsvermogen eene dynamische spheer met innerlijk conflict van expansieve en contrahente neigingen, eene spheer van in elkander bestaande krachten, welke, zoo ruimteloos als zij in zich zelve zijn, door hunne positieve en negatieve betrekkingen op wiskundige punten de ruimte aanhoudend blijven scheppen.

Alle werkelijkheid als zoodanig is kracht; alle hoedanigheid en lichamelijkheid ligt op het gebied der voorstelling. Vrij algemeen is de instemming welke deze opvatting onder de philosopheerende denkers der 19e eeuw gevonden heeft. Zoo verklaart bijv. de overigens in positivistischen zin mediteerende Herbert Spencer: „Het is uit onze waarneming van *kracht*, dat het begrip materie is opgebouwd. Krachten, in onderlinge verhouding staande, vormen den geheelen inhoud van ons stofbegrip." [1] Merkwaardigheidshalve slechts maak ik hier gewag van Francis Glisson, iemand die reeds in de 17e eeuw de dynamische opvatting der werkelijkheid tot eene stelsel-

(1) *First Principles*, § 63.

matige leer uitwerkte. In eenen „Tractâtus de natura substantiae energetica (1672)" bespreekt deze schrandere man de „substanties" als zelfstandig werkende krachten, wier deelbaarheid en uitgebreidheid volgens hem enkel schijn zijn.

Zien wij voortaan voor goed af van het zinledige „ick en weet niet wat" eener zelfstandigheid genaamd „stof," en verklaren wij de lichamelijke buitenwereld voor een zinnebeeldig en zuiver imaginair verschijnsel in ons bewustzijn, dan houden wij kracht over voor de werkelijkheid als zoodanig. Kracht. Maar wat is dat, kracht?

Stellen wij hier nogmaals uitdrukkelijk op den voorgrond, dat het wezen der werkelijkheid, als vallende buiten de spheer der gedachte, voor ons afgetrokken logisch weten een niet te benaderen raadsel is, en wij bijv. van het standpunt der theoretische physica de kracht alleen kunnen kennen in hare *functiën*, dat zijn in dit geval de zuiver logische verhoudingen van wederzijdsche afhankelijkheid tusschen twee of meer als gelijktijdig veranderlijk gedachte en aanschouwelijk voorgestelde grootheden. Daar het weten uiteraard zuiver ideëel is, valt de vraag wat de kracht of werkelijkheid *is*, als eene vraag naar het *trans*-ideëele, buiten de mogelijkheid der zuiver logische beantwoording: is er zoo iets als een antwoord op deze vraag, dan moet het liggen in eene verwijzing naar eene andere bestaanswijze welke dan geene andere zoude kunnen zijn dan het subjectief genomen *gevoel*. Logisch gesproken zijn wij alleen bij machte de vraag naar het wezen der kracht door reductie iet of wat te verschuiven, en wel door vereenzelviging van twee afzonderlijke raadsels. Het probleem nl. der afstooting en aantrekking in natuurkundigen zin is niet dan de objectieve tegenhanger van

de zielkundige vraag naar het wezen van haat en liefde; na de vervluchtiging van de doode lichamelijkheid der wereldsubstantie, en bij overweging van het feit der aanhoudende gemeenschap tusschen het met bewustzijn „begeerende" individu en de (overige) krachten der werkelijkheid, kunnen wij de gevolgtrekking niet vermijden dat *Kracht en Wil de objectief-subjectief gedifferentieerde opvattingen van een en hetzelfde Streefvermogen* zijn. [1])

Het hier opduikende aperçu dringt zich op, niet alleen aan wijsgeeren, maar ook aan de natuurgeleerden van hoogeren rang. Men waant den metaphysicus te hooren, wanneer men Robert von Helmholtz, den geleerden zoon van een beroemden vader, de volgende uitspraak ziet doen in de *Deutsche Rundschau* van Februari 1888:

„De ondervinding leert, dat de Natuur volgens *wetten* handelt, want zonder wetten ware alle ervaring onmogelijk. Deze bestaat juist in het verzamelen van het gelijksoortige in de verschillende afzonderlijke waarnemingen. Dat er wetten voorhanden zijn, is dus eene op waarneming berustende stelling en niet maar enkel hypothese. Ieder oogenblik worden wij ze gewaar als onafhankelijk van onzen wil zich uitende. Wij moeten er alzoo dezelfde werkelijkheid aan toeschrijven als aan onzen *Wil;* ze staan er tegenover, als macht tegen macht. In zooverre duiden wij ze aan als *Krachten* en noemen de krachten dan verder „oorzaken van bewegingen," oorzaken die even werkelijk (²) zijn als deze

---

(¹) *Τὸ μὲν οὖν ἀπορῆσαι πᾶσιν ἀναγκαῖον ἐπελθεῖν· τάχα γὰρ ἀλυποτέρας διανοίας τὸ μὴ θαυμάζειν πῶς ποτὲ μικρὸν μὲν μόριον τῆς γῆς ἂν μετεωρισθὲν ἀφεθῇ φέρεται καὶ μένειν οὐκ ἐθέλει.* Aristot. de Coelo 2 : 13.

(²) **Dit „werkelijk" is dubbelzinnig: de krachten moeten gedacht worden als „werkelijk bestaande" in hoedanigheid van onafhan-**

bewegingen zelve. Wat eene kracht *is*, weten wij niet; wij kunnen alleen zeggen, dat zij zich *uit* in de versnelling die zij aan de „massa" (1) mededeelt."

„Uit het bovenstaande ziet men, hoe dicht menigmaal de mathematische physica tot de metaphysica genaderd is." (Dezelfde, t.z.p.) De overeenstemming tusschen den wijsgeer en den natuurkundige is in deze keurige omschrijving des krachtbegrips bijna volkomen. Zoo goed als alle andere factoren der tot onze kennis komende Natuur, kennen wij de kracht of werkelijkheid wel bezien alleen als eene geestelijke bestaansuiting, als een tegenover onzen wil staand *streefvermogen*, een vermogen dat op zichzelf buiten de rede ligt, maar tegelijk de (logische) gedachte tot inhoud heeft. Met eene bewuste en dus geestelijke kracht of inspanning druk ik tegen dezelfde werkelijkheid, die mijn gezicht noopt met het beeld eener tafel te reageeren: ik wensch den stand van het tafelbeeld ten opzichte der andere aanschouwsels te wijzigen; doch doordien werking en tegenwerking gelijk blijven, drukt het werkelijkheidscorrelaat van het tafelverschijnsel tegen mij terug, en wel met eene aan mijne bewuste pogingen evenredige sterkte. Deze weerstandskracht blijft zich in hare uitingen volmaakt gelijk; als alle natuurfeiten zijn hare aanschouwbaar wordende „functiën" aan de logica van vaste wetten onderworpen. Zij uit zich dus volgens een vooraf te bepalen waarneembaar schematisme, wordt alzoo

kelijke niet-iks; de beweging daarentegen is „werkelijk" voorhanden als een objectief gegeven feit, maar daarom nog niet behept met een absoluut of van onze waarneming losgemaakt bestaan.

(1) Over den betrokkelijken en imaginairen aard van het begrip „massa" leze men bijv. wat O. Liebmann ervan zegt op blz. 62-64 van zijn geschrift over „Gedanken und Thatsachen", Straatsburg 1882.

ideëel bepaald en is in zooverre gelijkslachtig met den door voorstellingen bepaalden en bewusten *Wil*. Wat dan is deze kracht anders dan, laat ons zeggen, intuïtieve of zuiver prospectieve en dus onbewuste (¹) Wil, een Streven nog zonder bezinning, een complex van volkomen geestelijke bestaansuitingen, dat mij de begrensde macht over het charakter en de verhoudingen der overigens door mij zelven voor te brengen verschijnselen door zijnen tegenstand tot bewustzijn brengt? Wij hebben eens vooral leeren inzien, dat het afstootingsvermogen der werkelijkheid zoo min als zijn tegenpool aantrekkingskracht, iets kan te maken hebben met het begrip substantieele stof of lichaam; alleen van geestelijken aard kan dus voor ons weten de kracht zijn. Bedenkt men nu daarbij, dat wijzelven bij slot van rekening toch niets zijn dan momenten van zelfbezinning der eene en alomvattende Natuur, wat schaduw van bezwaar is er dan tegen de stelling, dat Kracht en Wil slechts de objectief-subjectief tegenover elkaar staande benamingen zijn voor een en hetzelfde geestelijke Streefvermogen? Kortom, inwendig genomen moeten alle natuurkrachten van doelbeoogenden aard zijn, en het krachtenconflict der Natuur is dus een inwendige strijd van op en tegen elkander gerichte strevingen in den boezem van den Absoluten Geest. (²)

(¹) Bewustzijn of bezinning sluit geheugen, herinnering in, hoedanige „retrospectief" is. Een zuiver vooruitziend, prospectief of instinctmatig streven is uiteraard „zich zelf niet machtig" of onbewust.

(²) „Voluntas est quippe in omnibus, immo omnes nihil aliud quam voluntates sumus. — Si *pecora* essemus carnalem vitam et quod secundum sensum ejus est amaremus, idque esset sufficiens bonum nostrum, et secundum hoc cum esset nobis bene nihil aliud quaereremus. Item si *arbores* essemus nihil quidem sentiente

Zoo lijme men dan voortaan, zoude de geniale chemicus Ostwald thans met mij zeggen, (1) de wereldenergie niet meer in gedachten vast aan eene menigte van submikroskopische stukjes ruimte, alias stoffelijke atomen en molekels, dingetjes waarvan niemand zeggen kan, wat hij er eigenlijk mede bedoelt, om — dan tegen de idealistisch-dynamische natuuropvatting der wijsgeeren uit te varen als tegen eene „inexacte phantasterij". Zonder mij te laten afschrikken door het alledaagsch gesmaal op de „droomerijen der bespiegelde wijsbegeerte", vraag ik thans ronduit, als metaphysicus in confesso, aan welke zijde in waarheid de droomen en begoochelingen zijn, aan den kant van den realistischen Jan Alleman, of aan dien van den idealistischen denker? Wat beteekent het woord Kracht voor ons weten, als zij niet Stréven is, wat kan het „Heelal" voor onze voorstelling wel wezen als het niet is absolute geest? Men antwoorde niet dat wij geen recht hebben de positieve benaming „geest" toe te passen op iets dat volgens eigen getuigenis in zijn wezen en omvang ons voorstellingsvermogen te bóven gaat: zoo waar het is, dat zuiver formeel gesproken de empirische natuurfactoren uitsluitend in de uiteraard geestelijke *voorstelling* en *gewaarwording* bestaan, zoo

motu amare possemus, verum tamen id quasi adpetere videremur quo feracius essemus uberiusque fructuosae. Si essemus *lapides* aut *fluctus* aut *flamma* vel quid hujusmodi, sine ullo quidem sensu atque vita, non tamen nobis deesset quasi quidam nostrorum atque ordinis *appetitus*. Nam velut amores corporum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate sive sursum levitate nitantor. Ita enim *corpus pondere sicut animus amore fertur quocumque fertur.* Aug. *de Civ. Dei,* XIV 6 & XI 28.

(1) „Zie diens voordracht over „die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus" door eene energetische natuuropvatting. Lpz. 1895.

waar is het tegelijk dat de gewaarwording, het gereflecteerde gevoel, alleen te begrijpen is als een resoneeren van een even geestelijk *streven* in zijne bevredigingen en wanbevredigingen, hetwelk er als het ware de onzichtbare keerzijde van vormt. Zullen wij ons voortaan het Al *denken*, dan kan dit alleen geschieden in geestelijken of onlichamelijken zin.

De uitkomst der voorafgegane beschouwingen was alzoo, dat de zicht- en tastbare wereld van lichamelijke zelfstandigheden zich voor de wijsgeerige kritiek oplost in *verschijnsel* en *kracht*, welke slechts andere namen blijken voor *voorstellingsinhoud* en bezinningloos *streefvermogen*. Men ontlede ieder lichaam zoover men verkiest, het zal zich oplossen in een meervoud van ideëele qualiteiten binnen ons bewustzijn, wier opheffing ons door het voorhanden zijn van een aan den onzen tegenovergestelden Wereldwil onmogelijk gemaakt of bemoeilijkt wordt: want binnen zekere grenzen althans vermogen wij verschijnselen te vervluchtigen en ze te doen ontstaan. De massaas, welke wij waarnemen, zijn geobjectiveerde reageerwijzen op de uitingen der ons omringende wereldkrachten, die wij, zal het woord kracht iets beteekenen, moeten opvatten als logisch gesystematizeerde strevingen van constanten inhoud. Van eene zelfstandigheid genaamd stof, eene substantieele wereld van de blinde en doode, harde en trage lichamen der materialistische natuuropvatting mag voortaan geen sprake meer zijn: *de stof is verschijnsel*, de lichamen zijn de zinnebeeldige wijze, waarop de werking van een meervoudig niet-ik ons tot bewustzijn komt; lichamelijk kan niet de kern zelve der dingen wezen. De onderstelling eener van de levende en geestelijke kracht onderscheidene inerte en doode stofsubstantie, welke zich lijdelijk zoude laten duwen en stooten,

is eene geheel kinderlijke, zij het ook aanvankelijk onvermijdelijke, uitlegging der gezichtsverschijnselen en tastgewaarwordingen, hoedanige eerst zin bekomt in het besef dat het verschijnsel in zijne hoedanigheid van bewuste of opgedrongene vóórstellingsinhoud in zichzelf geenerlei energie of arbeidsvermogen bezit en iets anders behoeft als bestaansgrond, welke laatste als Wereldvermogen de drijfkracht is, waardoor de actueele voortbeweging der absolute Idee, de ontvouwing van den goddelijken Logos, wordt mogelijk gemaakt. In laatsten aanleg, gelijk ik nog nader in den breede zal betoogen, blijkt dan de Natuur den zin te hebben van eene „reaaldialektiek", d. w. z. een vereveningsverloop van logische tegenstellingen, welke als op en tegen elkander gerichte strevingen existent zijn. Het bovenzinnelijk Alwezen, de Essentie die ideeën en wilsuitingen ontvouwt en van welke wij verstrooide momenten van zelfbezinning zijn, kunnen wij voortaan gevoeglijk Absolute Geest noemen; de vereenzelviging van het woord stof of materie met onzen bovenzinnelijken bestaansgrond ware niets dan eene ongerechtvaardigde verzelfstandiging van het vergankelijk verschijnsel. De zoogenoemde „eeuwigheid der stof," volgens welke ik bijv. door een aaneengeschakeld scheikundig procédé dezelfde koolstof weder te zien kan krijgen, die eerst door chemische werking onzichtbaar was geworden, is niets dan constantheid der Natuurwet, volgens welke het verschijnselencomplex „koolstof" te allen tijde op eene bepaalde reeks van andere feiten volgen moet.

Stof + Kracht = Gedachte + Wil; Substantie = absolute Geest. In deze ontologische formule heb ik het juiste en ware onderscheid aangeduid, dat er, ook voor het wijsgeerig bewustzijn, bestaan blijft tusschen de wezenlijke beteekenis van het *zien* en het *tasten*. Wij

weten dat het alledaagsch verstand zich tegenover de vervluchtiging der gezichtsverschijnselen veelal halsstarrig blijft beroepen op de tastbaarheid der buitenwereld, die voor hetzelve dan de gewaande waarborg blijft voor de substantialiteit ook der geziene lichamen. De waarheid is, dat dezelfde tegenstelling welke er reeds voor onze subjectieve opvatting voorhanden is tusschen ons *denken* en ons *handelen*, ook blijkt te worden teruggevonden aan de zintuigen van het *gezicht* en het *tastgevoel*. Zijn nl. de gezichtsverschijnselen zielebeelden of voorstellingen, zuiver ideëele grootheden alzoo, even goed als de daaraan ontwikkelde *bewust* imaginaire begrippen, de tastgewaarwordingen zijn daarentegen in laatsten aanleg en afgezien van de uit dezelve in onze verbeelding geconstrueerde figuren iets anders: zij behooren niet tot den kring der voorstelling, maar tot het gebied van het streefvermogen. Voorzeker ligt er in een wederzijdsch en beredeneerd abstraheeren onzer bestaansfactoren altijd iets gewelddadigs, dewijl, dieper gezien, noch *voorstelling*, noch *gevoel*, noch *streving* ooit op zichzelf existent kunnen zijn; toch mogen wij stellen, dat wij in de gezichtsverschijnselen alleen genomen nimmer aanleiding zouden vinden tot de onderstelling van „reëele" niet-iks, terwijl in de tastgewaarwordingen daarentegen de „werkelijkheid" eens niet-iks als van zelve ligt opgesloten. Dat ik eene buitenwereld tast of voel, beduidt in den grond der zaak niets anders, dan dat ik mij de beperktheid bewust word mijner eigene machtsphеer, de begrensdheid bijvoorbeeld van mijn vermogen om de vormverhoudingen in mijn gezichtsveld en daarmede den toestand der overeenkomstige werkelijkheid naar believen te wijzigen, dezelve te bewerken door mijnen wil. Zijn de gezichtsverschijnselen meer bijzonderlijk te

brengen tot den kring der *voorstelling*, terwijl de smaak, de reuk en het (alleen van zijne muzikale zijde beschouwde) gehoor, als *stemming* bewerkend, meer bepaaldelijk doen denken aan het *gevoel* in zijne subjectiviteit, zoo zijn de tastgewaarwordingen meer bijzonderlijk op te vatten als de objectieve exponenten voor de bestaansuitingen van onzen, als aanvankelijk onbewuste streving werkzamen en juist in botsingen met de omringende werkelijkheid tot bezinning gerakenden, *wil*. Voornamelijk door de tastgewaarwordingen is het, dat wij tot de erkentenis geraken van een onafhankelijk van ons voorhanden niet-ik, dat door zijnen op wezensgemeenschap berustenden invloed op den aanvankelijk onbewusten individueelen geest, deszelfs voortbrenging en vasthouding eener logisch geregelde reeks van zielebeelden of voorstellingen necessiteert. Het ongeoefend verstand beschouwt de tastgewaarwordingen als rechtstreeksche waarborgen voor de substantialiteit der gezichtsverschijnselen; wij van onze zijde blijven ze in den boven aangeduiden en gezuiverden zin de waarborgen noemen voor het bestaan eener meer dan enkel ideëele realiteit, zij het ook dat de wijsgeer weigert, die werkelijkheid te vereenzelvigen met de slechts in zinnebeeldigen zin op te vatten lichamelijke grootheden der instinctmatige natuuropvatting.

DE RUIMTEVOORSTELLINGEN.

„Was ist der Raum? Dieses allgegenwärtige Nichts, aus welchem kein Ding herauskann, ohne aufzuhören, etwas zu sein?" Arthur Schopenhauer, *Welt als Wille und Vorstellung, II Cap.* 4.

„Spatium non est aliquid objectivi et realis, nec substantia nec accidens nec relatio, sed subjectivum et ideale e natura mentis stabili lege proficiscens, veluti schema omnia omnino externe sensa sibi coordinandi". Im. Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, sect. III § 15 D.

In het tegenwoordig weder veel gelezene hoofdwerk der scholastieke of middeleeuwsche wijsbegeerte, de *Summa Theologica* van den grooten kerkleeraar Thomas van Aquino, wordt op onderscheidene plaatsen gesproken over lieden, verstoken van het vermogen om iets in het afgetrokkene te begrijpen, lieden, die niet onderscheidden tusschen de zinnen en het verstand en daarom van meening waren, dat er niets ter wereld bestaat buiten hetgeen omvat kan worden met de zinnen en het concrete voorstellingsvermogen, — waarin dan de dwaling bestond dergenen, die het bestaan ontkenden van den geest. (1) „Als beginsel van kennis en beweging", heet het onder anderen, „stelden oude wijsgeeren, niet

(1) Vgl. bijv. de volgende plaats bij Plato. *Ἄθρει δὴ περισκοπῶν, μή τις τῶν ἀμυήτων ἐπακούῃ. Εἰσὶ δ' οὗτοι οἱ οὐδὲν ἄλλο οἰόμενοι εἶναι ἢ οὗ ἂν δύνωνται ἀπρὶξ τοῖν χεροῖν λαβέσθαι, πράξεις δὲ καὶ γενέσεις καὶ πᾶν τὸ ἀόρατον οὐκ ἀποδεχόμενοι ὡς ἐν οὐσίας μέρει.* Theaet. XII, p. 155e. Bedoeld zijn hier waarschijnlijk de volgelingen van Demokritos, die overigens nergens door Plato is genoemd.

bij machte zich boven hun concreet voorstellingsvermogen te verheffen, het een of ander lichaam, bewerende dat alleen de lichamen wezenlijke zaken zijn en het onlichamelijke niet bestaat." ([1]) Het is beschamend, te moeten erkennen, dat het oude ras, waarvan de doctor angelicus gewaagt, nog altoos verre van uitgestorven is. Ook nu nog wandelen wij te midden van lieden, die variaties leveren op het thema, dat men de hersenen heeft te beschouwen als een orgaan, ingericht tot voortbrenging der gedachte, gelijk de maag en de ingewanden het voedsel verduwen en de lever de gal afscheidt. ([2]) En men waant dan, dat men door dergelijke uitspraken van zijne wetenschappelijkheid laat blijken. In waarheid is het er verre van, dat de wetenschap eenigerlei materialistische wereldopvatting zoude bevestigd hebben; veeleer is het onder bevoegde beoordeelaars eene uitgemaakte zaak, dat de menschelijke geest zelf het receptaculum is der cerebrale zoowel als andere lichamelijke verschijnselen, en de waargenomene lichamelijke vormen niet dan praktisch betrouwbare teekenen eener op zich zelve niet rechtstreeks kenbare werkelijkheid zijn. Op den philosophisch gevormden geleerde van Duitsch type maakt het daarom een eigenaardigen indruk, wanneer hij niettemin onder de natuurgeleerden vooral in Engeland en Amerika nog altoos talrijke achterblijvers aan-

---

([1]) „Cognitionis et motûs principium antiqui philosophi, imaginationem transcendere non valentes, aliquod corpus ponebant, sola corpora res esse dicentes et quod non est corpus nihil esse." — Thomas Aquinas (1224—74), *Summa Theologica* I qu. 75 art. 1.

([2]) „Il faut considérer le cerveau comme un organe particulier destiné spécialement à produire la pensée, de même que l'estomac et les intestins à opérer la digestion, le foie à filtrer la bile, etc." — P. J. G. Cabanis (1757—1808), *Traité du physique et du moral dans l'homme* (1802), 3 Mém. § 7.

treft, die, in verband met hunne specialistische praeoccupatiën, van de subjectieve bepaaldheid der objectieve of waarneembare wereld eene nog uiterst verwarde voorstelling hebben en bij voortduring het waarneembare verwarren met iets wat onafhankelijk van onze waarneming zoude bestaan. Zulke geleerden verbinden menigmaal eene verregaande argeloosheid van natuuropvatting in philosophischen of algemeen wetenschappelijken zin met eene hoogst achtenswaardige kennis op hun bijzonder gebied. Een voorbeeld der bedoelde specialistenkategorie is de Schotsche physicus Tait, die bijv. zijn werk over *de Eigenschappen der Stof* op de volgende wijze aanvangt: „Wij gaan uit van zekere grondstellingen of axiomata, welke geen apriorisch charakter dragen, maar ons door de waarnemingen en proeven van talrijke geslachten zijn opgedrongen. Deze axiomata houden in: 1° dat het physisch heelal een objectief bestaan heeft: 2° dat wij het alleen met behulp onzer zintuigen leeren kennen; 3° dat de aanduidingen der zinnen altijd onvolmaakt en menigmaal bedrieglijk zijn; en 4° dat het geduldig gebruik der rede ons in staat stelt, deze aanduidingen te controleeren en langzaam doch zeker de waarheid te scheiden van haar tegendeel." (1) Daargelaten het fraaie woordgebruik, dat in de „niet apriorische axiomata" valt op te merken, mag men wel vragen, wat de Schotsche

---

(1) „We start with certain assumptions which are not of an a priori character, but which the observations of many generations have forced upon us: — 1° that the physical universe has an objective existence; 2° that we become cognisant of it solely by the aid of our senses; 3° that the indications of the senses are always imperfect and often misleading; but 4° that the patient exercise of reason enables us to control these indications, and gradually but surely to sift truth from falsehood." P. G. Tait, *Properties of Matter* (1885), blz. 1.

physicus met zijn eerste axioom bedoelt? Wat moeten bij hem de uitdrukkingen „physisch heelal" en „objectief bestaan" beteekenen? Wordt met het eerste bedoeld datgene wat onder onze waarneming valt? Dit heeft zeer zeker een „objectief" bestaan, want het is een waargenomen) object voor een (waarnemend) subject. Doch een waargenomen heelal is geen heelal, want het Al kan uiteraard niet object zijn, en is dus ook in geene waarnemingen en proeven te constateeren. Daarbij ware de stelling, dat het waargenomene in den hier aangegevenen zin objectief is, eene zuiver identische uitspraak; synthetisch of beteekenisvol kan de bewering alleen worden, doordat men het woord „objectief" opvat als beteekenende „onafhankelijk van ons". Bedoelt alzoo de heer Tait een physisch heelal, dat onafhankelijk van onze zinnen bestaat? Een heelal dus dat niet met zintuigen wordt geconstateerd, maar enkel in onzen geest gedacht wordt? Maar dat ware dan wel, juist volgens de definitie, het tegendeel van wat in waarnemingen en proeven aantoonbaar is, eene echt bovenzinnelijke idee, geheel onbestaanbaar met het tweede „axioom". Wat den kundigen maar onwijsgeerigen physicus bij zijne eerste twee „axiomata" voor den geest zweeft, doch zoo verward en onlogisch wordt uitgedrukt, is de stelling, dat de zinnelijke waarneemsels en gedachte vormen, welke tot voorwerp worden onzer aandacht, correlaat en, ten opzichte der lichamelijkheid, conform zijn met eene *absolute* werkelijkheid buiten onzen geest. Het is in dien zin, dat hij het dynamisme van Boscovich (1711—87) als „enkel wiskundige fictie" op zijde schuift, (¹) en zijn best doet om eene

(¹) **„The theory of Boscovich.... must be regarded as a mere mathematical fiction." T. a. p. blz. 18—19.**

hem beter bevallende grof stoffelijke natuurleer te verduidelijken. (1) Het is echter de vraag, of de correlatie hem niet tot identiteit ineenvloeit, waar hij o.a. zegt: „Zoo wij voor het oogenblik het woord ding gebruiken, om in het algemeen aan te duiden, wat wij genoopt worden als objectief bestaande te beschouwen, d. w. z. als bestaande onafhankelijk van onze zinnen en onze rede, dan komen wij tot de gevolgtrekking, dat er in het physisch heelal maar twee soorten van dingen bestaan: stof en arbeidsvermogen." (2) In verband met deze uitspraak zouden wij hebben te stellen, dat de heer Tait in het eerste zijner zoogenaamde axiomata een metaphysisch physisch heelal bedoelt, gelijk hij in het tweede een heelal te onzer kennis laat komen, dat geen heelal is. Dat het door hem bedoelde physische heelal werkelijk een vrij metaphysisch charakter draagt, blijkt duidelijk uit de woorden: „Een juist of adaequaat denkbeeld der stof, konden wij het verkrijgen, zoude bijna zeker iets wezen, wat grootelijks verschilde van elke

(1) „A much more plausible theory is that matter is continuous, i. e. not made up of particles situated at a distance from one another and compressible, but intensely heterogeneous, like a plumpudding for instance, or a mass of brick-work. The finite heterogeneousness of the most homogeneous bodies, such as water, mercury or lead, is proved by many quite independent trains of argument based on experimental facts. If such a constitution of matter be assumed, it has been shown that gravitation alone would suffice to explain at least the greater part of the phenomena which for want of knowledge we at present ascribe to the so-called molecular forces" T. a. p. blz. 19.

(2) „If for a moment we use the word thing to denote generally what we are constrained to allow has objective existence altogether independent of our senses and of our reason, we arrive at the following conclusion: in the physical universe there are but two classes of things: matter and energy." T. a. p., chapter first.

opvatting, welke onze zintuigen en onze rede ons ooit in staat zullen stellen te vormen. Daar wij niet weten en waarschijnlijk onvermogend zijn om te ontdekken wat stof *is*, behoeven wij eene definitie, welke, terwijl zij althans niet blijkbaar onjuist is, voorloopig kan dienen als eene onderstelling waarmede gewerkt kan worden. Wij definieeren voor het oogenblik als volgt: stof is alles wat ruimte kan innemen." (1)

De verwarring is verbijsterend, maar exemplair. Volgens axiomatische grondstellingen, die dus onloochenbaar, maar niettemin geenszins a priori en dus nog afhankelijk van komende ondervinding zijn, bestaat er een physisch, dat is niet bovenzinnelijk heelal, en wel in zinnelijk waarneembaren „of" van ons bewustzijn onafhankelijken zin. Wat in dit physisch heelal de substantieele stof is, weten wij niet: het is een metaphysisch physisch heelal. Intusschen neemt de stof, wier wezen onze zinnen en onze rede te boven gaat, op hoogst aanschouwelijke wijze ruimte in; dat zij onafhankelijk van onze zinnen bestaat en dus niet zinnelijk maar bovenzinnelijk is, blijkt op zinnelijke wijze door waarnemingen en proeven van talrijke geslachten, alzoo van menschen o. a. die ik nooit gehoord of gezien heb. Mijne physische waarborgen zijn op mij toegeloopen uit de hersenkassen eener menigte van andere menschen. Want apriori of uit mij zelven ontstaan mijne „axiomata"

(2) „An exact or adequate conception of matter could we obtain it, would almost certainly be something extremely unlike any conception of it which our senses and our reason will ever enable us to form. As we do not know, and are probably incapable of discovering what matter *is*, we want a definition which, while not at least obviously incorrect, shall for the time serve as a working hypothesis. We define for the moment as follows: matter is whatever can occupy space." T. a. p., chapt. I.

natuurlijk niet; ze komen van hier, van daar, van overal op mij toe, om zich dan in mij op volkomen duidelijke wijze met gelijksoortige axiomatische toevloeisels tot eene onderlinge eenheid te versmelten.

Het prôton pseudos, dat aan deze exact objectieve gedachtenverwarring ten grondslag ligt, is generiek en bestaat in *de naïef realistische hypostase der ruimtevoorstellingen*, de ondoordachte meening m. a. w. als zoude de ruimte, waarin de objectieve, dat zijn de door ons waargenomene, verschijnselen zich bewegen, tegelijk ook het schema wezen van gelijktijdig bestaan in eene absolute, of van onze waarneming onafhankelijke, wereld van onderling zelfstandige afzonderlijkheden. Zoo alleen kan de physicus ertoe geraken, de vraag te behandelen, of bijv. lord Kelvin's theorie der vortexatomen (1) „waarheid" bevat ofte niet, wat geenen zin meer zoude hebben, indien men die theorie enkel als eene schrandere poging beschouwde, om door het invoeren eener nieuwe soort van rekenfactoren het mechanisch verband in de verschijnselen te gemakkelijker na te gaan en te berekenen. Er schuilt eene grove en uiterst onwetenschappelijke verzelfstandiging van gedachte vormen (alias: stof) in de (onderstreepte woorden bijv. der) volgende, exactelijk objectieve, uitspraak: „Het is bewezen, dat de laatste bestanddeelen der stof, de atomen, *niet* sphaerisch van vorm *kunnen zijn*, en tegenwoordig is de eenige

(1) „According to the hypothesis of Sir William Thomson all material substances are composed of atoms, not hard and solid and on that account indivisible, but the rotatory rings or infinitesimal whirls of an incompressible frictionless fluid, supposed to be homogeneous and perfect, but the nature of which is not otherwise described; and all the differences of material substances are due to the characters and behaviour of their component rings or whirls." T. a. p., chapt I.

theorie, die wij betreffende de samenstelling der stof bezitten, de theorie der vortexringen van Sir William Thomson. Men heeft die aan te nemen, of wel het er heelemaal zonder te doen, doch de bewijzen voor hare *waarheid* vermeerderen bij den dag en tot dusverre is er nog geene ernstige bedenking tegen geopperd, zoo weinig van de zijde der physica als van die der chemie of wiskunde." (¹) Bedoelde de Amerikaansche hoogleeraar, van wien deze woorden zijn, niets anders te zeggen dan dat er van een objectiveerend standpunt geen bezwaar is tegen de leer der vortexatomen als een imaginair middel tot berekening van een aanschouwelijk verband, dan konde men het aan zijne vakgenooten overlaten, de houdbaarheid zijner bewering te toetsen, maar dan hadden ook de woorden „niet kunnen zijn" en „waarheid" geen rechten zin. Doch de bedoeling is, dat de wetenschap er niets tegen kan hebben, eene zekere menigte van gedachte stofringetjes te beschouwen als zelfstandig bestaande; onafhankelijk van het menschelijk denken zouden ze in eene absolute ruimte rondwarrelen. Beweert echter een naturalist, dat er tegen eene zoodanige stelling niets ernstigs kan worden aangevoerd, dan berust dat op niets dan de kortzichtigheid van den gepraeoccupeerden specialist. De betrekkelijke waarde van lord Kelvin's theorie in vergelijking met hare voorgangsters zij

(¹) „It has been demonstrated that the ultimate particles of matter, atoms, cannot be spherical in shape, and to-day the only theory of the constitution of matter we have is the vortex ring theory of Sir William Thomson. One must either adopt that or be without any, but evidence for its being a true theory is fast accumulating, and there has yet no serious objection been offered to it from either physics, chemistry, or mathematics." A. E. Dolbear on the organisation of atoms and molecules in the (Boston) *Journal of Morphology*, vol. II (1889) p. 573.

hier geheel daargelaten: (1) ook blijve het hier onbesproken, of onze physicus in zijne qualiteit dan hoegenaamd geen bezwaar ziet in de gedachte eener absolute beweging of absolute grootte, wat voor zijn denkvermogen zeer zeker geene eer zoude zijn; voorloopig zij slechts nadruk gelegd op het feit, dat de hypostase eener als blind massief gedachte vormenwereld eene eenzijdigheid insluit, hoedanige misschien door sommige physici, maar nimmer bijv. door physiologen onbedenkelijk kan worden gevonden. Dit wordt voor de zooveelste maal bewezen door de opmerkingen, welke de zoöloog, door wien het tijdschrift geredigeerd wordt, waaruit het laatste citaat is ontleend, zich niet heeft kunnen onthouden, aan het artikel van zijnen physischen collega toe te voegen. „Overweeg, uit welke elementen," zoo spreekt de commenteerende physioloog, „overweeg uit welke elementen de organische wereld staat ontwikkeld te worden: *atomen*, welke volslagen inert zijn en geheel verstoken van elk qualitatief onderscheid: vibratorische *bewegingen*, door uitwendige werking teweeggebracht, afgemeten en geregeld naar de grootte der atomen; en *aetherdrukking*, welke zuiver werktuiglijke verbindingen necessiteert. Dan is er nog het *mechanisch veld*, (2) en met dit aantrekkelijk denkbeeld klimmen wij dan op tot dat van een automaat in de *gedaante* van den mensch. Maar helaas! de psychische hoedanigheden, waarop alles aankomt, ontbreken. Wij hebben net hetzelfde als waar-

(1) De belangstellende lezer vergelijke te dezer zake C. Isenkrahe, *Das Räthsel von der Schwerkraft* (Brunswijk 1879), blz. 62 vlg.

(2) „The *magnetic field* is that space about a magnet within which magnetic effects take place." „The space about the vibrating body within which lessening of pressure" of the medium about it „occurs, may be called its *mechanical* field, because the effects noted are mechanical effects." T. a. p. blz. 575.

mede wij begonnen zijn: bewustelooze, inerte atomen, door aetherdrukkingen bestuurd." ([1])

Zeer juist gezegd, maar nog niet voldoende. Wat ook bij den aangehaalden physioloog niet ter sprake komt, is de vraag, in welken zin men heelemaal van de „waarheid" eener aanschouwelijk gedachte atoomleer spreken kan, in welken zin men kan zeggen, dat buiten ons eene wereld van zus- of zoodanige vormen is of niet is. Zoo voor als na vereenzelvigt men nog altijd zijn schema van aanschouwelijke coëxistentie met een absoluut of alomvattend principium individuationis, en staat hiermede op den bodem van het onwetenschappelijk vooroordeel des grooten hoops. Want de *menigte* vermag het hier aangeduide probleem als zoodanig niet eens te vatten. „Zoodra wij onze zinnen openen, schijnt niets ons zekerder, dan dat de ruimte zich om ons uitstrekt als eene werkelijkheid, in wier verten het zakelijke zich wel tot in het onafzienbare verliezen kan, maar waaruit het nimmer kan ontsnappen. Terwijl daarom iedere *afzonderlijke* zinswaarneming zonder moeite als enkel subjectieve toestand bij ons verdacht kan worden gemaakt, heeft de twijfel omtrent de objectiviteit der *ruimte* aan de gewone opvatting altijd eene onbegrijpelijke paradoxie

---

([1]) „Consider the elements out of which the organic world is to be evolved: *atoms*, absolutely inert and utterly destitute of all qualitative distinctions; impressed, vibratory *motions*, measured and timed by the magnitude of the atoms; and *ether pressure*, compelling purely mechanical associations. Then we have the *mechanical field*, and with this captivating conception we rise to that of an automaton in the *form* of man. But alas! the all-important psychical qualities are missing: we have just what we started with – unconscious, inert atoms, played upon by ether-impressions." C. O. Whitman t. a. p., blz. 584.

geschenen". (1) Doch de natuurgeleerde behoort zich in dezen van de gewone opvatting vrij te maken. „Juist indien eene enkele ruimte zich om ons allen uitstrekt en ons en alle dingen in zich bevat, juist dan kunnen de vele aanschouwingen van die ruimte, welke in de vele denkende wezens gegeven zijn, natuurlijk niet de ruimte zelve, maar slechts de subjectieve voorstellingen dezer wezens zijn." (2) Reeds het perspectivisch charakter der persoonlijke ruimte-aanschouwing maakt deze tot iets non-absoluuts. „Zich voor de absolute realiteit der ruimte te verklaren, beteekent blijkbaar niets anders dan dat men zich verklaart voor het gevoelen, volgens hetwelk de ons bekende aanschouwingsruimte *gelijkvormig* is met de ons op zich zelve onbekende ordeningswijze van het absoluut reëele." (3) Wie dit eenmaal heeft ingezien beseft ook de gegrondheid eener uitspraak als deze: „Onze Galileï-Newtonische, in de lijst der absolute ruimte geconstrueerde mechanica is wellicht niet, waarvoor zij pleegt gehouden te worden, eene aetiologie der volstrekte werkelijkheid, maar enkel eene leer van de voor menschen waarneembare téékenen der werkelijkheid. Mogelijker wijze staat zij, bij al hare innerlijke correctheid, tot het absoluut reëele in eene verhouding als die tusschen het met zwarte punten gedrukte notenschrift en de ruischende tonenzee der muziek." (4) De veranderingen der ruimtelijke configuraties zouden dan blootelijk het aanschouwelijk symptoom wezen van een inwendig kosmisch, ruimtelijk niet waarneembaar, feitenverloop.

(1) H. Lotze (1817—81) *System der Philosophie*, 2e opl. 2e dl. (*Metaphysik*) § 104.
(2) T. a. p., § 105.
(3) O. Liebmann, *Gedanken und Thatsachen* (1882), blz. 82.
(4) T. a p., blz. 86.

Met de naïef realistische hypostase van de ruimte en de daarin zwevende vormen moest het onder wetenschappelijke lieden toch eens uit zijn. Dat wij in onze zinnelijke gewaarwordingen en waarnemingen met subjectief bepaalde toestanden te doen kijgen, wordt door alle bevoegde beoordeelaars erkend, en alleen grove onkunde of specialistische kortzichtigheid ziet nog een paradoxon in de stelling, dat de geheele ruimtelijke wereld der door ons waargenomene verschijnselen als zoodanig in ons is. Het is daarom streng genomen ook slechts per hypothesin, dat wij bijv. tegelijk met de lichamelijke verschijnselen eene correlate activiteit van wezenlijke niet-iks met hun denken, voelen en willen vertegenwoordigd kunnen achten; per hypothesin ook is het, dat wij ons de bestaansuitingen dier afzonderlijke realiteiten vervlochten denken in een absoluut systeem van onderlinge verhoudingen, en een wetenschappelijk recht tot *vereenzelviging* van dat alomvattend verhoudingssysteem met de ons bekende ruimte erlangen wij daardoor nimmer. Zelfs de gelijkvormigheid tusschen onze voorstellingswerelden en het absolute schema coexistentiae is in hooge mate problematisch. „Eene voorstelling te verlangen", zegt H. v. Helmholtz in zijn beroemd werk over *physiologische Optik* (Lpz. 1867), „eene voorstelling te verlangen, welke onveranderd de natuur van het voorgestelde teruggeve en dus waar zij in volstrekten zin, beteekent dat men eene uitwerking verlangt, welke volkomen onafhankelijk zij van den aard der zaak, waarop gewerkt wordt, hetgeen eene handtastelijke onbestaanbaarheid zoude zijn. ([1]) Onze voor-

([1]) Zoo reeds de scholastici. „Omne, quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis", heet het in de *Summa Theologica* (I qu. 75 art. 5) van Thomas Aquinas.

stellingen van de dingen kunnen in het geheel niets anders wezen dan symbolen, teekenen voor de dingen langs natuurlijken weg gegeven, en waarmede wij tot regeling onzer bewegingen en handelingen ons voordeel leeren doen. Wanneer wij die symbolen nauwkeurig hebben leeren lezen, zijn wij in staat, met behulp ervan onze handelingen zoo in te richten, dat zij het gewenschte gevolg hebben, d. w. z. dat zich de verwachte nieuwe zinsgewaarwordingen opdoen. Eene andere vergelijking tusschen de voorstellingen en de dingen bestaat niet alleen niet in werkelijkheid, - dienaangaande zijn alle scholen het eens — maar eene andere soort van vergelijking is in het geheel niet denkbaar, en heeft hoegenaamd geenen zin. Dit laatste is het punt waarop het aankomt; dit moet men inzien, om buiten den doolhof van onderling strijdige zienswijzen te geraken. De vraag, of de voorstelling, welke ik heb van eene tafel en hare gestalte, vastheid, kleur, zwaarte enzoovoort, op zich zelve genomen en afgezien van het praktisch gebruik, dat ik van deze voorstelling kan maken, waar is en met de werkelijke dingen overeenstemt, dan wel of zij onwaar is en op misleiding berust, heeft evenveel zin, als de vraag, of een zekere toon rood, geel ofte wel blauw is. Indien tusschen de voorstelling in het hoofd van eenen mensch A en het voorgestelde ding eenigerlei overeenkomst of gelijkheid bestond, zoo zoude een tweede verstand B, dat zich beide, het ding en de overeenkomstige voorstelling in het hoofd van A, volgens dezelfde wetten voorstelde, er de eene of andere gelijkenis tusschen vinden, of ten minste denken kunnen. Want gelijke zaken op gelijke wijze afgebeeld, zouden toch gelijke beelden moeten leveren. Nu vraag ik, welke gelijkenis men zich denken moet tusschen het verloop

in de hersenen, hetwelk van het zielebeeld eener tafel vergezeld gaat, en de tafel zelve? Moet men zich de gestalte der tafel denken als nageteekend door elektrische stroomen? En wanneer de voorstellende persoon zich voorstelde, dat hij rondom de tafel loopt, zal er dan nog een mensch door middel van elektrische stroomen bij moeten geteekend worden? Zulk een elektrisch afbeeldsel der tafel ware eenvoudig eene tweede lichamelijke zaak, die waargenomen moest worden, maar geene voorstelling van de tafel."

De aangehaalde woorden, hoewel uit een wijsgeerig oogpunt geenszins onberispelijk, laten voor ons doel aan duidelijkheid niets te wenschen over. Men zoude het als natuurgeleerde moeilijk beslister kunnen uitspreken, dat de hypostase onzer driedimensionale objectenwereld tot de zelfstandige oorzaak onzer met de waarneming gepaard gaande gewaarwordingen en gedachten eene illusoire naïveteit moet heeten. Jammer slechts, dat een dergelijk inzicht onder de naturalisten voorloopig nog zoo sporadisch blijft. Zelfs een man als de verdienstelijke botanicus Nägeli schrijft nog in onze dagen: „Wij weten met zekerheid, dat stoffelijke bewegingen door bemiddeling der zinnen op den geest werken. ([1]) Iedere zaak in de Natuur, van de aetherdeeltjes en de atomen der weegbare stoffen af, wordt aangedaan door oorzaken, welke voor dezelve uitwendig zijn." ([2]) Het schijnt in het algemeen, dat het kritisch-idealistisch standpunt van wereldopvatting, waartoe de wetenschap in hare hoogere vertegenwoordigers is geraakt, voor het meerendeel der hedendaagsche vakgeleerden nog te hoog ligt,

([1]) C. v Nägeli, *mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre* (1884), blz. 667.

([2]) T. a. p., blz. 641.

en eerst allengs ingang vinden zal. Zelfs het plompe „kracht-en-stof"-geloof, met zijne barbarizeerende sympathieën voor eene zoogenoemd zuivere ervaring en zijn gelijktijdig geloof aan een hoogst bovenzinnelijken en toch „stoffelijken" aether, vindt bij hen, ook in het land der denkers, nog altoos zijne trouwe verkondigers. Onder anderen is dit het geval geweest bij den, overigens reeds eenige jaren overledenen, hoogleeraar Spiller, schrijver van een *Handbuch der Physik* (2 dln, 2e opl. Berl. 1867), van *naturwissenschaftliche Streifzüge* (3e opl. Lpz. 1883) en andere geschriften. Betreffende zijn stofgeloof vertelt genoemde natuurgeleerde in een zijner meest pretensieuse pennevruchten heel trouwhartig het volgende voorval. „Toen ik eens", zegt hij, „bij mijn eerste verblijf in Spree-Athene eenen hoogleeraar der physica bezocht en wij over de verhouding tusschen stof en kracht aan het spreken geraakten, zeide hij: „„Wij (dî maiorum gentium) kennen geene stof."" Bij deze hooge wijsheid werd het mij arme, die slechts met het water van een nietig Boheemsch woudbeekjen gedoopt ben, compleet zwak om het hoofd; ik dronk toen, om wat te bekomen, een glas wijn, en was geen oogenblik meer in twijfel, of ik had eene stof gedronken." ([1]) Dezelfde diepzinnige denker beschouwde nu tegenover de weegbare en krachtelooze stof der inerte lichamen den „wereldaether" als het universeele, schoon onzichtbare krachtbeginsel, hetwelk dan meteen ook op eene van zelf volmaakt duidelijke wijze eene „stoffelijke substantie" heeten moest. ([2]) Hij ging zoo ver, dat hij zijn

---

([1]) Philipp Spiller, *Gott im Lichte der Naturwissenschaften* (2e opl. Lpz. 1883), blz. 10.

([2]) T. a. p., blz. 119.

blinden en ruimtelijken wereldaether met het Opperwezen vereenzelvigde; het „aetherisme" was voor hem het monotheïsme in zijn echten en zuiversten vorm, en het is alleen deze „godsdienst", die volgens hem eene toekomst heeft. (1) Ziedaar een voorbeeld van de dwaasheden waartoe men geraakt, wanneer men het buiten de zoogenaamd subjectieve droomerijen der wijsbegeerte meent te kunnen stellen; bij de onmogelijkheid voor den mensch om zich strikt tot het objectieve feit te bepalen, wreekt zich dan de verwaarloozing der methodisch mediteerende en uit genieën ontstane metaphysica onvermijdelijk in den een of anderen vorm, en het maakt op den professioneelen metaphysicus een zonderlingen indruk, wanneer hij dan juist de naïeve verzelfstandigers van het woord stof op hoogen toon der smalle gemeente hoort verkondigen: „De groote fout der wijsgeerige scholen bestaat hierin, dat zij woorden of benamingen, welke eigenlijk slechts eene conventioneele beteekenis hebben, voor werkelijke dingen of wezens houden, en daardoor in op zich zelf eenvoudige vragen eene onherstelbare verwarring aanrichten." (2)

Hoeden *wij* ons voor genoemde fout, waar het geldt de conventioneele benaming „stof", hoedanige niets is dan een verzamelnaam voor de reactiën van ons gezicht en onzen tastzin. Gaan wij de natuurwetenschap tot in hare laatste gevolgtrekkingen na, dan stuift voor onze oogen de stof in atomen uiteen, dat zijn werkzame punten zonder eenige afmeting, die in de ruimte verstrooid zijn en door hunne bewegingen en wederzijdsche werkingen op elkander alle verschijnselen teweegbrengen. Daar de werkingen der atomen op elkander uitsluitend

(1) T. a. p., blz. 117.
(2) L. Büchner, *Kraft und Stoff* (15e opl. 1883), blz. 323.

uit contrahente en expansieve bewegingskrachten bestaat, is het atoom in den grond der zaak niets dan een systeem van oneindig vele richtingen, welke gelijk de richtingen van stralenbundels elkander gezamenlijk in een enkel punt snijden. De wederzijdsche werking van twee zoodanige systemen heeft slechts den meetkundigen zin, dat het gemeenschappelijk snijpunt van het eene systeem ernaar streeft, tot dat van het andere te naderen, of ook, er zich van te verwijderen. Doch is er dan in het snijpunt niet iets afzonderlijks, dat streeft en zich beweegt? Schijnbaar zeer zeker, doch vatten wij dit iets een weinig nauwlettender in het oog, dan lost het zich terstond op in zuiver meetkundige verhoudingen. Evenals de versnellIng is ook de „massa" verder niets dan een factor van afgetrokkene berekening. Dit alles beteekent, dat de bij den eersten oogopslag zoo stevig lichamelijke wereld zich vervluchtigt tot een systeem van zuiver meetkundige lijnen, die in den loop der tijden volgens vaste wetten onderling van plaats veranderen. Vermits de stof zich alzoo in een objectief niets oplost, zoude het juister zijn, het geheele systeem van werkingsrichtingen als het atoom op te vatten en het gevolgelijk te denken als overal in de ruimte dynamisch tegenwoordig. Zoo tot op den grond doorzien, onthult de objectieve vormenwereld zich als datgene wat zij wezenlijk is, — het onbewuste spinsel van onzen eigenen geest, geweven in de ons eigene voorstellingsvormen van ruimte, tijd, beweging, getal en oorzaak. (1)

De lichamelijkheid der Natuur is schijn; in de op objectieve waarneming gegronde leeringen der natuurweten-

(1) Vergelijk hier A. Fick, *Die Welt als Vorstellung*, eene voordracht, gehouden tot opening van den physiologischen cursus aan de Würzburger hoogeschool, in het zomersemester van 1870.

schap steekt geenerlei rechtstreeksche ontologische waarheid. Is er eenige mate van waarheidsontwikkeling in ons menschen mogelijk, dan kan die alleen bestaan in de symbolische en divinatorische uitlegging der ruimtelijke verschijnselen, verricht met het apparaat onzer kategorieën en ideeën op grond der zich aan de objectsverschijnselen ontvonkende onlichamelijke en inwendige gewaarwordingen. In weerwil van den zintuiglijken schijn hebben wij met ons verstand te erkennen, dat wij geene „dingen" waarnemen in eene onafhankelijk van ons bestaande ruimte, maar slechts het geobjectiveerde gevolg onzer eigene werkzaamheid; op zijn best zijn wij gerechtigd, van de ruimtelijke bewegingsverschijnselen hypothetisch te besluiten tot correlate feiten in eene trans-objectieve en absolute of voor ons allen gemeenschappelijke wereld, welke door hare werkingen op onze zinnen onwaarneembare gegevens levert voor de vorming eener reeks van praktisch betrouwbare zinnebeelden; terwijl al het vormelijke, alles wat waargenomen wordt, uit den waarnemer zelven afkomstig is, die dan met bewustzijn of bezinning gadeslaat, wat hij onbewust of zuiver intuïtief geschapen heeft. De geheele lichamelijke wereld, met de schijnbare onverwoestbaarheid harer bestaanswetten is slechts de kortstondige uitdrukking van iets, hetwelk oneindig veel hooger is, het zinnebeeld eener intelligibele universeele feitenreeks, dat zich volgens vaste normen in de onderscheidene sphaeren van zelfbezinning vernieuwt en met de staking der intelligibele wereldveranderingen geheel en al zoude opgeheven zijn. Als uitwendig bestaan ware de ruimtelijke wereld der ons bekend wordende lichamen op zich zelve zelfs waardeloos; haren bestaansgrond vindt zij slecht in het doel, middel te zijn voor de aan

haar zich ontvonkende wereld van geestelijke introspectie, de bewustheden, die in haar schematisme van stambegrippen en ideeën, oordeelen en sluitredenen, axiomata en postulaten een onlichamelijk apparaat bezitten, waardoor zij zich boven den beganen grond der zinnelijkheid divinatorisch vermogen te verheffen, en zoo al niet den inhoud, dan toch den algemeenen zin van het absolute werkelijkheidsverloop kunnen benaderen. Deze onderschikking der verschijnselenwereld ten opzichte eener bovenzinnelijke bestaanssphеer met hoogere wetten en bestemmingen kan geene wijsbegeerte, welke het ernstig meent met haren naam, der natuurwetenschap besparen, en een natuurgeleerde, die zich kant tegen den eisch om een bovenzinnelijke beteekenis der verschijnselen te erkennen, bewijst daarmede slechts dat in hem de natuurwetenschap voor eene verzoening en versmelting met de wijsbegeerte nog niet rijp is. De zinnelijke verschijnselen zijn slechts een onontbeerlijk, maar niettemin gering gedeelte van het geheel des wereldloops, een gedeelte, dat door het geheel niet enkel quantitatief maar ook principieel wordt overschreden. (1) Men denke hier niet alleen aan het onbewuste in de organische functiën, in het ontstaan der waarnemingen en het gebruik der zuivere verstandsbegrippen en denkwetten, maar ook aan het geheimzinnige opduiken en helderder worden van zedelijkheidsbegrippen, aesthetische en axiologische beoordeelingen enz.

De wijsgeerig idealistische wereldopvatting, welke in deze opmerkingen ligt aangeduid, is onafscheidelijk van eene methodische kritiek der ruimtevoorstellingen, waaraan nog niets gedaan is, wanneer wij met den naturalist

(1) Vgl. hier bijv. Otto Liebmann, *Ueber den objectiven Anblick* (Stuttgart 1869) blz. 129 vlg.

eenvoudig stellen, dat wij de ruimte verkrijgen, zoo wij overwegen wat buiten ons bestaat, doch daarbij de hoedanigheid geheel buiten beschouwing laten. Wij hebben omtrent de ruimte nog weinig geleerd, wanneer wij kortweg beweren, dat zij de voorstelling is van een zakelijk bestaan als zoodanig, waarbij niets anders in aanmerking wordt genomen, dan dat het zich buiten het aanschouwend wezen vertoont. (1) De ruimte moet worden doorzien als een spontaan zich uit ons zelven ontwikkelend schema van objectieve gelijktijdigheid. Volgens de alledaagsche en meest voor de hand liggende meening zijn onze voorstellingen van ruimte en tijd uit onze waarneming getrokken en dus afgeleide ervaringsbegrippen. Wij nemen zaken waar, welke buiten ons en naast elkander bestaan, zaken welke, of tegelijk zijn, of wel op elkander volgen. Wat buiten ons is, bevindt zich op verschillende plaatsen. De voorwerpen bestaan tegelijk, d. w. z. bevinden zich in hetzelfde tijdstip, of wel zij volgen op elkander, d. w. z. zijn in onderscheidene tijdpunten. Op verschillende plaatsen wezen, beteekent in de ruimte zijn; in hetzelfde moment, of wel op onderscheidene oogenblikken zijn, beteekent in den tijd bestaan. Wij nemen de „dingen" waar zooals zij voorhanden zijn in ruimte en

(1) „Jam si meminerimus seu phantasma habuerimus alicuius rei quae extiterat ante suppositam rerum externarum sublationem, nec considerare velimus *qualis* ea res erat sed simpliciter *quod* erat extra animum, habemus id quod appellamus *spatium*, imaginarium quidem quia merum plantasma, sed tamen illud ipsum quod ab omnibus sic appellatur. Spatii definitionem hanc esse dico: spatium est phantasma rei existentis quatenus existentis, id est nullo alio eius accidente considerato praeterquam quod apparet extra imaginantem". Thomas Hobbes (1588—1679), *Phil. Prima* II 7, § 2.

tijd, en abstraheeren nu daaruit de genoemde bestaansvormen. Zoo de primitieve of empiristische opvatting, het groote voorbeeld eener verklaring, zooals zij *niet* moet zijn.

Het type der empiristische zienswijze omtrent het ontstaan der ruimtevoorstellingen vinden wij bij Locke. Deze leert ons, dat zij ontstaan doordat de menschen met hun gezicht eenen afstand bespeuren tusschen lichamen van verschillende kleuren of tusschen de deelen van hetzelfde lichaam, en het niet minder duidelijk is, dat zij dit kunnen doen in den donker door het gevoel of den tastzin. (1) „Dat is m. a. w. wij nemen eene bepáálde ruimte waar, abstraheeren, en dan hebben wij het begrip der ruimte in het algeméén. De waarneming van afstanden geeft ons voorstellingen van de ruimte; dit is echter geen afleiden, maar slechts een weglaten van andere bepalingen. De afstand is immers zelf de ruimtelijkheid." (2) Wat was de vraag? Er valt uiteen te zetten, hoe in onzen geest de voorstelling van ruimte ontstaat. En deze kan in de aandoeningen der zinnen nog niet gegeven zijn, want de gewaarwordingen der zinnen komen afzonderlijk tot ons en hebben als zoodanig nog geen aanschouwbaar onderling verband, (3) terwijl de ruimte, als zich bevindende tusschen twee aanschouwde lichamen of tusschen twee deelen van een

---

(1) „We get the idea of space both by our sight and touch; it is needless to go to prove that men perceive by their sight a distance between bodies of different colours, or between the parts of the same body, nor is it less obvious that they can do so in the dark by feeling and touch." John Locke (1632—1704), *Essay concerning Human Understanding* II 13,2.

(2) G. W. F. Hegel (1770—1831), *Werke* XV, blz. 433.

(3) „The ideas which the qualities of things produce in the mind, enter by the senses *simple* and *unmixed*." Locke II 2,1.

lichaam, volgens Locke's eigene leer eene zekere *verbinding* uitmaakt dier afzonderlijke zaken. (¹) Nu leerde dezelfde denker, dat elke soort van verbinding door den geest wordt verricht. (²) Hieruit volgt, dat de voorstelling der ruimte, vermits zij niet in de zinnen haren grond kan hebben, dien in den geest heeft. De vraag is, waarin het zit, dat de mensch naar aanleiding van de aandoeningen zijner zenuwen de Natuur aanschouwt in den vorm der ruimte, op welke wijze in onzen geest eene voorstellingswijze ontstaat, waarmede wij onze zinsreactiën als met een gewaad omhangen. Locke beweert: de voorstelling der ruimte ontstaat, doordat de geest de tusschenruimte tusschen twee lichamen waarneemt, hetwelk blijkbaar niets is dan eene cirkelredeneering. Want hij stelt, dat de geest de voorstelling der ruimte opdoet uit de lichamen, die met den vorm der ruimte bekleed *zijn*, terwijl de vraag is, waarin het zijnen grond heeft, dat voor de waarneming alle afzonderlijke gewaarwordingen van het gezicht en den tastzin met dien ruimtevorm bekleed *worden*. Nadat de sensualist door den grondslag zelven zijner leer heeft gemaakt, dat de ruimte ons door de zinnen niet kan toevloeien, gaat hij thans te werk, alsof het van zelf sprak, dat die voorstelling haren oorsprong in de zinnen heeft.

Ware de ruimte eene enkelvoudige voorstelling in den zin der empiristen, (³) dan konden wij niet al onze waarnemingen tot een en dezelfde ruimte in betrekking

(¹) **„In space we consider the *relation* of distance between any two bodies or points." T. a. p., II 13,7.**

(²) **„The mind repeats, adds together and *unites* its simple ideas received from sensation or reflection." T. a. p., II 13,7.**

(³) **.... „the simple idea of space".... T. a. p., II 13,2.**

stellen, maar moesten veeleer eene ontelbare reeks van geheel onderscheidene ruimten achtereenvolgens opdoen. Ook moest dan de zuivere eenheid van ruimte zijn aan te wijzen, welke wij lijdelijk ([1]) door onze zinnen ontvangen, terwijl toch elke maat, waaromtrent men onder ons menschen is overeengekomen, als zoodanig zuiver conventioneel is en dus door ons zelven wordt *gemaakt*. Dit laatste heeft ook Locke ingezien, ([2]) en het was alleen zijn sensualistisch-empiristisch vooroordeel, dat het hem onmogelijk maakte uit deze waarheid tot het apriorisch charakter der ruimtelijke intuïtie te besluiten, en zoo de spontaneïteit des menschelijken geestes in het ontstaan der waarnemingswereld te erkennen. Dit echter gaat den empirist ook onzer dagen geweldig tegen de vleug. Want is de geest bij de objectivatie der zinsaandoeningen spontaan, dan hebben wij in de waarneming geen zelfstandig niet-ik, maar zijn, streng empirisch genomen, ten aanzien der overige Natuur op een isoleerbankje geplaatst. Dan kan men tot de wezenlijke wereld op grond der in zich zelven solipsistische waarnemingen slechts in metaphysischen zin besluiten; het persoonlijk waargenomene is dan enkel het zinnebeeld van hetgeen er in eigenlijk kosmischen zin geschiedt, en maakt elk gevoelen omtrent een absoluut wereldverloop tot eene zaak van intuïtieve overtuiging, of, om het ronduit te zeggen, van analogizeerend *geloof*. Dit te

---

([1]) „It is not in the power of the most exalted wit or enlarged understanding to *invent* or *frame* one new simple idea in the mind not taken in by the ways before mentioned." T. a. p. II 2,2.

([2]) „Since the mind is not able to frame an idea of any space without parts, instead thereof it makes use of common measures which by familiar use in each country have imprinted themselves on the memory; the mind *makes use*, I say, of such ideas as *simple* ones." T. a. p, II 15,9.

erkennen, beteekent hetzelfde als de onvermijdelijkheid en onontbeerlijkheid van transempirische hypothesen toe te geven, wat van een „exact empirist" niet is te verwachten. Zelfs menigen wijsgeer onzer dagen valt dat moeilijk. Hoewel verheven boven eene specialistische bekrompenheid, welke de spontaneïteit des geestes weigert te erkennen, deelt deze dan den empiristischen afkeer van transempirische onderstellingen, en heft daarom het geloof aan een wezenlijk en substantieel bestaan eenvoudig op. Het zoogenoemde neokantianisme onzer dagen, hetwelk veeleer neofichteanisme of nog liever neohegelianisme heeten moest, is veelvuldig tot algeheele opheffing van het begrip eener zaak op zich zelve overgegaan; buiten het denken, zoo heet het, bestaat er niets. Doch waar men in het empirisme zoover gaat, heeft men het tot het ongerijmde herleid en de onontbeerlijkheid voor onze overtuigingen van nog een anderen factor dan de ervaring onwillekeurig aan het licht gebracht; zonder het te willen weten, heeft men eene van alle geloof gereinigde ervaring voor een zinloozen droom verklaard. Het Kantisch verbod tegen een zoogenaamd transcendent gebruik van het schematisme onzer gedachten, hetwelk zoo veelvuldig wordt toegejuicht als beginselvaste doorzetting van het streven om uit de wetenschappelijke natuuropvatting elk bestanddeel van geloof verwijderd te houden en als rechtmatige overtuiging uitsluitend het strenge weten te laten gelden, leidt niet tot *zuivere* ervaring, maar tot in het geheel *geen* ervaring; het maakt niet enkel de onderstelling eener veelheid van bewustzijnsspheren onmogelijk, tot wier bestaan wij immers slechts naar aanleiding van lichamelijke verschijnselen bij analogie kunnen *besluiten*, maar rechtvaardigt in het algemeen de opmerking van

Jakobi, dat in eene tweevoudige heksenwereld, ruimte en tijd, voor den kantiaan verschijnselen spoken, waarin niets verschijnt. Het denken slaat op niets, op een wezenlijk subject noch op eene wezenlijke zaak; de aanschouwing heeft niets voor, het verstand niets achter zich. Het denken stelt voor, doch niet eene ziel, noch ook een wezenlijk niet-ik, maar iets wat met „zelfstandigheden" niets heeft uit te staan, als welke immers slechts eene „kategorie" zijn van het denken zelf. Het is duidelijk, dat men op zulk een standpunt nog te veel zegt, wanneer men stelt dat het denken zich zelf waarneemt, gelijk een oog, dat alleen zich zelf zoude zien, of een oor, dat alleen zich zelf wilde hooren: ook het onpersoonlijke denken als zoodanig mag men dan niet voor de substantie verklaren en dus ook niet meer zeggen dat het denken „bestaat", want dit ware eene onbestaanbare restitutie van de substantie-kategorie. Er bestaat dus niets; alles is schijn en droom; het leven en de wereld zijn een schijn die niet eens schijnt, want dan ware er iets wat scheen; het schijnt alles slechts te schijnen. Het Al is *absolute* schijn; het is de droom eens drooms.

Doch zij eene dergelijke beginselvaste doorzetting van empiristische eenzijdigheid daargelaten en keeren wij tot het ruimte-thema terug. Om het ontstaan der waarneming te verklaren, gaat de physioloog uit van gewaarwordingen of inwendige veranderingen van toestand, welke bij aandoening der zenuwen door de buitenwereld ontstaan, in eersten aanleg als wijziging van eigen toestand zuiver subjectief zijn en eerst, doordat wij ze in betrekking stellen tot een ruimtelijk opgevat voorwerp, tot zoogenoemd objectieve waarnemingen worden. Denken wij nu na over het charakter der aan de waarneming

ten grondslag liggende zenuwgewaarwordingen, dan blijkt terstond, dat het sensorische toestanden zijn, die *als* gewaarwordingen noodzakelijk zonder afmeting moeten wezen, en met eene aanschouwing in drie richtingen, met eene tastbaarheid in drie afmetingen op zich zelve nog niets hebben te maken. Geen gevoelstoestand is als zoodanig een ruimtelijk voorwerp, zoodat het niet de zinsaandoening kan zijn, die de stereometrische vormverhoudingen in ons bewustzijn binnenbrengt. Intusschen nemen wij ze waar. Het driedimensionaal onderscheidingsbeginsel is gevolgelijk *a priori*, hetgeen beteekent, dat het ruimteschema, volgens hetwelk de zinsaandoeningen zich aan ons als onderling gescheidene voorwerpen voordoen, niet in en met de aandoeningen zelve lijdelijk wordt opgenomen, maar van de zijde des subjects als constante voorwaarde van een objectiveerend reageeren spontaan wordt uitgestraald. De aprioriteit der ruimte beteekent dus niet dat deze als een vat klaar ligt, waarin men de van buiten komende voorwerpen tezamen brengen kan, maar dat zij een constant schema van individualiseerende objectivatie moet heeten tegenover het contingente der afzonderlijke voorwerpen. De aprioriteit der ons bewuste ruimte tegenover de voorwerpen is eene aprioriteit naar het begrip, niet in den tijd; wat hare subjectieve bepaaldheid betreft, zoo is de ruimte in het algemeen van de gewaarwordingen en afzonderlijke waarnemingen niet onderscheiden. Ook alle kleur bijv. is in *dien* zin eigenlijk evenzeer a priori als de ruimte zelve. Doch de individueele qualiteiten stellen wij subjectief genomen als toevallig naar de zijde der afficiente werkelijkheid, in zooverre hare subjectieve productie door het niet-ik afwisselend wordt genecessiteerd, in welken zin zij *a posteriori* zijn; de ruimte,

echter, als algemeen beginsel van uiteenhouding der geobjectiveerde gewaarwordingen, hangt niet van deze of die gewaarwording af, maar is bij het optisch en haptisch reageeren van den beginne constant als conditio sine quâ non voor alle objectivatie in het algemeen; zij berust dus geheel en al op eene voorbewuste en psychische praedispositie. Hiermede kan samengaan, dat de afzonderlijke ruimteverhoudingen der ons bewust wordende voorwerpen in den zin van Lotze's „Localzeichen" ([1]) met de sterkte of hoedanigheid der (vóórempirische) zinsaandoeningen correlaat zijn.

Het inzicht, dat de ruimte als principium individuationis van geobjectiveerde aandoeningen eene schepping is van onzen eigenen geest, wordt versterkt door de overweging, dat wij ons nimmer eenig voorwerp kunnen voorstellen, hetwelk zich niet in de ruimte aan ons zoude voordoen, hoewel wij zeer goed die voorwerpen zelve achtereenvolgends uit dat aanschouwingsschema weg kunnen denken. Hierin nl. ligt opgesloten, dat het stereometrisch charakter der waarneembare voorwerpen geene inductief vastgestelde, maar eene van te voren voor alle objecten vaststaande eigenschap is. Daar alle bewust denkbeeldige zoowel als elke primaire of onbewuste objectivatie noodzakelijk in de ruimte geschiedt en deze dus als permanente voorwaarde van

---

([1]) „Jede Erregung muss vermöge des Punktes im Nervensystem, an welchem sie stattfindet, eine eigentümliche Färbung erhalten, die wir mit dem Namen ihres *Localzeichens* belegen wollen." H. Lotze, *Medicinische Psychologie* (Lpz. 1852), blz. 331. „Von welcher Art diese letzteren sind, darüber wissen wir gar nichts; dass dergleichen dasein müssen, schliessen wir eben nur aus dem Umstande, dass wir Lichteindrücke auf verschiedenen Teilen der Netzhäute zu unterscheiden vermögen." H. v. Helmholtz, *Handbuch der physiologischen Optik* (Lpz. 1867), blz. 530.

objectivatie aan alle voorstelling van voorwerpen ten grondslag ligt, moeten wij stellen, dat zij eene conditie van waarneming is a priori, eene subjectief voorbeschikte en spontane intueerwijze dus van onzen aan zijne eigene reactiën tot bewustzijn gerakenden geest. Het is met de ruimte als met een gekleurden bril, dien men zich zelf voor oogen houdt: hoe men zich ook keere of wende, men raakt van den gekleurden schijn niet bevrijd. Wéét men niet, dat men een gekleurden bril voor oogen heeft, dan waant men, dat de gehcele wereld eender gekleurd is, doch komt later allicht op zijdelingsche wijze tot de ontdekking, dat de oorzaak van deze wijze der voorwerpen, om zich aan ons voor te doen, aan eigen persoon is verbonden.

De toepasselijkheid eener zoodanige gelijkenis op het wezen der ons bekende ruimte blijkt op het duidelijkst uit het apodeiktisch charakter der meetkunde of afgetrokkene vormenleer. Meetkundige figuren worden door ons geconstrueerd in den zin, dat zij ons inlichting verschaffen betreffende alle concrete, in de ervaring later aan te treffen, gevallen; niemand onzer acht het noodig, eene meetkundige stelling, welke eenmaal aan eene bijzondere figuur bewezen is, ook nog aan eene reeks van andere gevallen inductief te staven. De Eukleidische meetkunde bezit instinctmatige zekerheid voor ieder op menschelijke wijze aanschouwend wezen. Wij behoeven niet alle ruimtelijke aanschouwsels afzonderlijk te ontleden en na te gaan, om zoo de menigmaal zeer ingewikkelde meetkundige wetten en verhoudingen, welke in de ruimte heerschen, met zekerheid te leeren doorzien: de meetkunde wordt niet ontwikkeld uit het wisselende en toevallige in de ervaring, en is gevolgelijk geene ervaringswetenschap in den inductieven zin des woords, maar

synthetisch in apriorisch intuïtieven zin. Wij spinnen haar uit ons zelven en vertrouwen dan instinctmatig op hare empirische en objectieve toepasselijkheid. Hoe is dit mogelijk? Hoe kunnen wij, is onze geest eenmaal aan het reageeren en objectiveeren geraakt, uit ons zelven schematische vormconcepties ontwikkelen, welke voor de wereld der contingente en onophoudelijk wisselende voorwerpen eene van te voren vaststaande en algemeene toepasselijkheid bezitten; hoe komt het, dat wij onze meetkundige begrippen en formules instinctmatig opstellen als normen van voorbeschikte betrouwbaarheid? Grondig nadenken leert ons, dat dan de ruimte als onderscheidingsbeginsel der concrete voorwerpen even goed uit ons zelven moet komen als de bewust imaginaire ruimte der meetkundige voorstellingen; dat de apodicticiteit der meetkunde berusten moet op de identiteit van de ruimte der primaire en rechtstreeksche ondervinding met de ruimte als bewust denkbeeldige schepping onzer phantasie. Wij stralen de drie afmetingen der ruimte zonder het te weten van ons zelven uit, als schema van gelijktijdig bestaan voor alle verschijnselen, de primaire of „objectieve", zoowel als de secundaire of „imaginaire", d. i. met bewustzijn gewilde voorstellingen. Ook *voorwerpen zijn alzoo de inhoud van voorstellingen;* de geheele spheer der waarneming moet eene schepping van ons eigen innerlijkste wezen zijn. Alleen hierom zijn wij gerechtigd tot de verwachting, dat onze uit eigen binnenste gesponnene meetkundige concepties in iedere mogelijke latere objectsaanschouwing hare bevestiging en toepassing zullen vinden, wijl wij zelven volgens een vaststaand psychisch schema de vóórwerpen maken zoo goed als onze bewust imaginaire dènkbeelden; het moet een en dezelfde intueerwijze zijn,

volgens welke voorwerpsaanschouwing ontstaat en meetkundige synthesen tot stand komen. Zoo leidt de instinctmatige overtuiging van de empirische toepasselijkheid onzer meetkundige begrippen tot het inzicht, dat wij onze perspectivisch persoonlijke, schijnbaar zoo zelfstandige, maar in waarheid denkbeeldige buitenwereld onbewust zelf maken; want is de ruimte als formeel onderscheidingsmiddel een integrant deel van ons voorstellend bewustzijn, eene onbewuste schepping van ons eigen wezen, dan moeten ook de daarin geordende voorwerpen of verschijnselen als *inhoud* van het voorstellingsvermogen binnen het bewustzijn gelegen zijn.

De opvatting waartoe wij hier ten aanzien der ruimte en der daarin geordende voorwerpen zijn geraakt, wordt nog bevestigd door de volgende overwegingen. Een meervoud van ruimten nemen wij niet waar; alle gewaarwordingen stellen wij tot een en dezelfde ruimte in betrekking. (1) Het afgetrokkene ruimtebeeld is dus geen gewoon soortbegrip, geene conceptie welke wij ons vormen door generalisatie van afzonderlijk opgemerkte eigenschappen. Iets qualitatiefs bezit zij niet eens; zij is de zuivere mogelijkheid van gelijktijdig bestaan der objectsqualiteiten. Het *is* dus geen ruimte*beeld*, geen iets met een meervoud onder zich van afzonderlijke denkbeelden, gelijk dat met de soortbegrippen het geval is;

(1) „Si enim hoc verum est, falsam fingimus spatii ideam si singulas eius particulas sentimus easque tum componimus. Primum enim in sensuum illis perceptionibus minime inest ut esse non possint nisi in universo spatio individuo; si Lockii doctrinam secuti spatii notionem ita fingimus ut singulas illas partes componamus. nullo modo eo pervenimus ut cogitemus rem illam compositam esse individuam, sed ut eam composuimus ita putamus eam in partes dividi posse." Th. Becker, *de philosophia Lockii et Humii Spinozismi fructu Criticismi germine* (1875), p. 17.

de déélen der ruimte gaan niet als concrete aanschouwsels aan de zich erboven verheffende algemeene ruimteconceptie vooraf, maar worden alle *in* dit onbegrensde schema gedacht. Was de ruimte een begrip, getrokken uit het wisselende in de ervaring, was zij geene unieke en zuiver formeele voorstelling, dan moest zij ook vatbaar zijn voor ontleding of mededeeling van eigenschappen, wat niet het geval is. „De ruimte is niet eene *grens* der dingen, maar iedere zoodanige grens wordt gevormd *in* de ruimte, die onafgebroken overal is, waar wij de voorwerpen plaatsen; zij is geen *vorm*, geen *ordening*, geen *verhouding* der dingen, maar het eigenaardig beginsel, dat ontelbare onderscheidene vormen, ordeningen en verhoudingen der dingen eerst mogelijk maakt en als volslagen onveranderlijke achtergrond niets van de wisseling en den overgang dier bepalingen in elkander ondergaat; zelfs indien wij haar in gewijzigden zin den vorm noemden, welke gelijk het omvattend receptaculum de dingen insluit, wij zouden haar nog slechts uit zich zelve verklaren; want alleen in en door de ruimte zijn vaten mogelijk, welke hunnen inhoud omsluiten zonder er identisch mede te zijn. Deze mislukkende pogingen toonen, dat er geen bekend begrip bestaat, waaronder wij de ruimte kunnen rangschikken; *zij is eenig in hare soort*, en de vraag naar de wijze harer werkelijkheid kan slechts volgens de eischen harer eigene bijzondere hoedanigheid worden uitgemaakt." (1) Te omschrijven is zij niet, want spreekt men zelfs van de drie afmetingen der ruimte, dan wordt elke afmeting terstond weder gedacht in de zaak zelve die te verduidelijken viel. Kortom, *wij kennen de ruimte bij rechtstreeksche intuïtie.* Dit feit van de eenigheid en de intuïtieve natuur onzer

(1) H. Lotze, *Metaphysik* (2e opl. 1884) § 101.

ruimtevoorstelling is alleen te verklaren uit haar subjectief ontstaan; *uit eene reeks van afzonderlijke gewaarwordingen en aandoeningen ieder voor zich kan niet het alomvattend schema resulteeren, dat reeds bij voorbaat bestemd is, alle komende voorwerpen op te nemen.* Het is dus de menschelijke geest zelf, die de gewaarwordingen waarin het betrokken organisme wordt aangedaan, overeenkomstig een constant en potentieel onbeperkt schema van coëxistentie in formeel gelijkslachtige grootheden of aanschouwsels van drie afmetingen omzet.

Ieder begrip, dat wij getrokken hebben uit het wisselende en qualitatieve der ervaring, is naar omvang en inhoud logisch begrensd; het is het product van een „begrijpen" of samenvatten. Het ons als idee gegevene Oneindige kan nooit tot een eigenlijk gezegd begrip worden, daar het begrip als resultaat eener logische abstractie en synthese uiteraard begrensd blijft. Wel heeft ieder begrip eene eindelooze menigte van mogelijke afzonderlijke voorstellingen *onder* zich; men kan in het afgetrokkene tot in het oneindige doorgaan met eene rangschikking van voorstellingen onder dat begrip; maar *in* zich als zijn wezen en inhoud bergt toch het begrip slechts een begrensd getal voorstellingen, door welke het kan omschreven worden. Geheel anders bij de ruimte. Deze bevat niet een begrensd getal qualiteiten, waaronder zich tallooze gelijkslachtige voorwerpen laten rangschikken als onder eene rubriek: in tegendeel, in haar wezen, als mogelijkheid van objectieve coëxistentie, wordt zij voorgesteld als onbegrensd en zonder eenige qualiteit, terwijl zij alle afzonderlijk gedachte ruimtegrootheden als bestanddeelen *in* zich bevat. In deze twee opzichten onderscheidt zij zich van alle door vergelijking, ontleding, samenvatting en vereenzelviging

verworvene soortbegrippen. (1) Onze ruimtevoorstelling is gevolgelijk geen begrip van ons klassificeerend denken, geen begrip, dat door exstractie van objectieve afzonderlijkheden langs analytischen weg is ontstaan; zij is „zuiver" van alle empirisch objectieve qualiteit. Met dat al is zij eene voorstelling in onzen geest, en moet dus, zoo zij geen begrip is, eene intuïtie of rechtstrééksche aanschouwing zijn. Daar wij bereids weten, dat de ruimte, als middel tot onderscheiding onzer op voorwerpen betrokkene gewaarwordingen, door onzen geest constant, spontaan, of „apriori" wordt voortgebracht, zoo volgt als eindstelling der tot hiertoe medegedeelde bespiegelingen de formule van Kant's transcendentale waarnemingsleer: *De ruimte is eene zuivere aanschouwing a priori.*

In welke betrekking nu staat deze persoonlijke intuïtie tot de verhoudingen van gelijktijdig bestaan in de transobjectieve of absolute en algemeene werkelijkheid? Want in weerwil van de onderlinge afzondering der persoonlijke bewustzijnsspheren moeten wij allen volgens een gemeenschappelijk schema coëxistent zijn: onze

(1) „Cum Lockius statuat spatii notionem originem habere in sensibus, contendit eam eiusdem generis esse cuius est quaevis notio generalis, velut *coloris*. Attamen summum exstat discrimen inter has notiones et spatium. Ut enim Kantius praesertim docuit, spatium est totum quoddam et in se absolutum, omnes suas partes *in se* continens, quod propterea, ut partes existant, non indigeat auxilio alius rei; notiones contra illae generales sunt abstractae, neque partes *in se* habent, sed *sub se* ita ut semper opus sit aliis corporibus in quibus appareant, — quae corpora num existant fortuitum est. Sic in ideis illis abstractis notio generalis et singulares partes plane sunt sejunctae, in spatio neccessario cohaerent. Quamobrem versa vice coloris quaevis particula per se cogitari potest; spatii pars semper ita cogitatur ut in universo spatio sit." Th. Becker, *de philosophia Lockii et Humii* p. 16.

localisaties vallen congruent tezamen. Is het van de eene zijde onbestrijdbaar, dat in elk individu, geheel apart en afgezonderd van ieder ander individu, om zoo te zeggen, tot privaat gebruik eene individueele aanschouwingsruimte ontstaat, van de andere zijde is het eene even onbewijsbare als in ons allen bij intuïtie vaststaande waarheid, dat in weerwil dier afzondering van psychisch ontstaan de aanschouwingsruimten der afzonderlijke iks coïncident mogen heeten. Wij hebben hier blijkbaar te doen met een feit van de hoogste beteekenis voor de ontologie zoowel als voor de zielkunde. De plaatsing der voorwerpen is doorloopend onderling overeenkomstig; iedere persoonlijkheid stelt telkens binnen hare afzonderlijk ontstane aanschouwingsruimte iedere andere met haar in verkeer gerakende persoonlijkheid op eene bepaalde plaats, terwijl zij te gelijker tijd in de haar vreemde en voor haar afgeslotene ruimte-aanschouwing der andere denkspheer eveneens op eene bepaalde plaats wordt gesteld. En zoowel de aanschouwingsruimten in het algemeen als de wederzijdsche plaatsbepalingen blijken bij het onderling verkeer in hare toepasselijkheid zoo voortreffelijk overeen te stemmen, dat het voor alle iks of punten van zelfbezinning den schijn heeft als of eene eenige ruimte hare gemeenschappelijke woonplaats en een enkel systeem van onderlinge plaatsbepalingen het gemeenschappelijk stelsel van localisatie uitmaakte. Wij staan hier voor een der vele wonderen, die wegens hunne alledaagschheid door de menigte van vakgeleerden zoowel als van geheel onwetenden over het hoofd worden gezien; de wijsgeer wordt hier herinnerd aan het schoone, hoewel anders bedoelde, aperçu van Leibniz betreffende eene universeele *harmonia praestabilita*.

Onze persoonlijke localisaties hebben wij te denken in betrekking op een universeel principium individuationis. „Voor de bepaalde plaatsen, vormen en bewegingen, welke wij de verschijnselen in de ruimte zien innemen, bewaren en verrichten, zonder dat wij ze naar ons believen kunnen veranderen, moeten bepalingsgronden in het rijk der zelfstandige zaken bestaan; zijn de dingen zelve niet ruimtelijk van vorm, niet ook vervat in onderlinge ruimteverhoudingen, dan moeten zij in eenig net van andere veranderlijke intelligibele betrekkingen tot elkander staan, aan ieder waarvan dan, wanneer ze door ons in de taal der ruimtelijke voorstellingen worden overgezet, eene bepaalde ruimtelijke relatie onder uitsluiting van iedere andere beantwoordt." (1) Dit hebben wij met beslistheid te onderstellen, ook zonder dat wij de ons bekende ruimte zelve op overijlde wijze hypostaseeren. Overigens kunnen wij nooit met eigenlijke *zekerheid* weten, of er al dan niet buiten onzen geest eene ruimte in onzen zin bestaat, want de mogelijkheid van vergelijking ontbreekt hier geheel en al; (2) alleen

(1) Lotze, *Metaphysik* § 105.

(2) Desgelijks de physicus Ernst Mach te Praag, die eveneens constateert: „Ueber den absoluten Raum und die absolute Bewegung kann Niemand etwas aussagen; sie sind blosse Gedankendinge, die in der Erfahrung nicht aufgezeigt werden können. Alle unsere Grundsätze der Mechanik sind Erfahrungen (?) über relative Lagen und Bewegungen der Körper." *Die Mechanik in ihrer Entwickelung historisch dargestellt*, 2e opl. 1889; blz. 213. Hoewel schijnbaar strookende met bovenstaande opmerking, is deze uitspraak intusschen anders bedoeld; het is eene empiristische uitdrukking van weerzin tegen het erkennen van iets absoluuts in welken zin dan ook, terwijl het onderhavige betoog juist strekt om te toonen, hoe weinig de dogmatische loochening eener bovenzinnelijke bestaanssfeer met het inzicht in de relativiteit onzer ruimtevoorstellingen in waarheid gebaat is. „Im Uebrigen bleiben wir uns wohl bewusst, dass Dasjenige was von

bij wijze van onderstelling kan ons verstand de eene opvatting waarschijnlijker vinden dan de andere. Zelfs uit de coïncidentie van de aanschouwingsruimten der gezamenlijke met ons gelijkslachtige normale individualiteiten volgt even weinig het bestaan eener gelijkvormige absolute ruimte als uit de even gedwongene overeenstemming, waarmede wij allen de geocentrische hemelbewegingen zien, de waarheid volgt der Ptolemaeïsche wereldopvatting. Met name de zekerheid waarmede wij optisch localiseeren, levert geen bewijs voor een absoluut bestaan van ons ruimteschema, even weinig als de zekerheid, waarmede een muzikaal oor de toonhoogten onderscheidt, een bewijs oplevert voor het absoluut bestaan van het rijk der tonen. Wij hebben het ruimtelijk charakter onzer waarnemingen te beschouwen als een soortelijk bepaald schema van individualiseerende objectivatie, dat meer bijzonderlijk de reactiën van den gezichts- en den tastzin bepaalt, maar voor het overige onze geheele natuuropvatting beheerscht, zonder dat het toch met de absolute werkelijkheid gelijkvormig of zelfs commensurabel behoeft te wezen. De intuïtieve noodzakelijkheid, waarmede de Eukleidische meetkunde voor ons besef behept is en waaruit de aprioriteit en idealiteit der ruimte duidelijk blijkt, maakt ten overstaan der zoogenoemde metageometrie veeleer den indruk eener aan logische vervluchtiging ontsnappende fundamenteele eigenaardigheid van ons aanschouwingsvermogen, dan die van een universeel fatum, hetwelk de specifieke inrichting van ons bewustzijn te buiten zoude gaan.

philosophischen Betrachtungen geliefert werden kann, niemals metaphysische *Erkenntnis* des Wesens der Dinge ist, sondern nur Discussion menschlicher *Ansichten* über das Wesen der Dinge." O. Liebmann, *Gedanken und Thatsachen*. Slot.

Waarmede overigens eene essentieele waarde van genoemde metageometrie nog geenszins zij geconstateerd. ([1])

Immanuel Kant leerde op negatief dogmatische wijze en in strijd met zijn eigen agnosticisme, dat ruimte, tijd en kategorieën met eene onderstelbare transobjectieve of trans-empirische bestaanssphper niets te maken hebben en alleen tot onze menschelijke voorstellingswereld behooren; volgens hem kleeft het bestaan in de ruimte en den tijd, benevens getal, duurzaamheid, oorzakelijk verband, gemeenschap en dergelijke *uitsluitend* aan onze voorstellingen, als eene van te voren gegevene inrichting van onzen geest. In de opvatting van den grooten Koningsberger hebben al onze vormen van waarneming en denken enkel op verschijnselen betrekking, en hebben zij in het geheel niets te maken met iets buiten het bewustzijn. Dat was negatieve dogmatiek; van het inzicht in de zuivere immanentie onzer waarnemingen en gedachten maakte Kant een leerstuk van ontkennende strekking, doordat hij ook de repraesentatieve beteekenis der denk- en aanschouwingsvormen beslist en onvoorwaardelijk meende te moeten loochenen. De vraag, of niet wellicht de apriori gegevene waarnemingsvormen en de zuivere verstandsbegrippen van getal, subsistentie en inhaerentie, oorzaak, gevolg, gemeenschap enz. ons gegeven zijn, juist met het doel, dat wij ons de algemeene of absolute werkelijkheid zullen voorstellen in de met haar strookende bestaansvormen, werd door KANT zelfs zonder eenig eigenlijk

---

(1) Zie o. a. Dr. C. B. Spruyt, *Proeve eener Geschiedenis van de Leer der aangeboren Begrippen* (1879), blz. 298 vlg; H. Lotze, *System der Philosophie*, I § 172 en II §§ 118-137; en K. Lasswitz, *Die Lehre Kant's von der Idealität des Raumes und der Zeit* (1883), blz. 139 vlg.

betoog ontkennend beantwoord. (1) De gedachte lag anders voor de hand, of er niet nog eene derde mogelijkheid bestond tusschen de aanvankelijk naief realistische opvatting, volgens welke de ruimtelijk geordende voorwerpenwereld onafhankelijk van onze waarneming existent is en de uitsluitend immanente opvatting onzer waarnemingswereld, volgens welke die ruimtelijke ordening tot iets absoluuts in geenerlei betrekking van gelijkvormigheid staat. De vormen van het menschelijk waarnemen en denken zouden tot den inhoud van het absolute wereldverloop kunnen staan op ongeveer dezelfde wijze als eene doos, welke gemaakt wordt om er een overeenkomstig voorwerp in op te nemen, zij dat voorwerp eene bepaalde zaak zelve, dan wel een gelijkvormig en vertegenwoordigend afbeeldsel dier zaak. In dat geval werd dan wel het voorwerp van waarneming in een vooraf bepaalden vorm opgenomen, maar had daarom nog niet aan den waarnemingsvorm alle geldigheid zijner tridimensionale gestalte te danken.

Edoch, hoe zich de hypothese eener volstrekt bestaande vormenwereld en het meer dan separaat persoonlijk bestaan der ruimte te denken? Dat laat zich bij nadere overweging niet wel inzien. Men oordeele. Het is duidelijk, dat vermits iedere voorstelling eener samengestelde grootheid, zooals wij die in de lichamen leeren kennen, als zoodanig eene *veelheid in eenheid* is, de kosmische afzonderlijkheden in hare bestaansopenbaringen zich objectief moeten *verbinden* tot het beeld van een samenhangend, uit deelen bestaand geheel, een enkelvoudig en tegelijk toch samengesteld verschijnsel. Afgezien van ons synoptisch of samenvattend aanschouwings-

(1) **Vgl. hier blz. 55 vlg. van Johannes Volkelt's voortreffelijk geschrift over *Imm. Kant's Erkenntnistheorie* (Lpz. 1879).**

vermogen kan in eene pluralistisch existente werkelijkheid buiten onzen geest geene substantieele lichamelijkheid voorhanden zijn; continuiteit van vorm met (niet gedachte maar volstrekt bestaande) vlakken en lijnen als grenzen kan in het Heelal zelf niet bestaan, maar alleen een ontelbaar meervoud van onlichamelijke eenheden in den zin van Leibniz' monadologie. Reeds op het gebied der gewone of naïeve natuurleer vernemen wij, dat porositeit eene algemeene eigenschap is der dingen, en de continuïteit der waargenomen vlakken en lijnen enkel begoocheling is van het gezicht en den tastzin. De doorloopende deelbaarheid der lichamen, hunne oplosbaarheid en vatbaarheid voor vervluchtiging zouden onbestaanbaar wezen, ware de meetkundige continuïteit iets meer dan objectieve schijn. Absolute realiteiten moeten onlichamelijk zijn; een ondersteld gelijktijdig bestaan van een meervoud dier volstrekte eenheden onderstelt dan zeer zeker een net van onderlinge verhoudingen, dat zelf weder zich concentreeren moet in de alomvattende schouwing eener absolute en non-individueele Al-eenheid. Doch kan dat coëxistentiesysteem op onze ruimte gelijken? Hoe kunnen onlichamelijke eenheden vervat zijn in een receptaculum, dat voor de opneming van lichamen is ingericht? En is het mogelijk, zich een ruimtelijk receptaculum als wezenlijk bestaande te denken? Dat gaat zeer moeilijk. Zal het tegelijk zijn en de onderlinge verhoudingen der volstrekte eenheden voor het waarnemend ikpunt een voorwerp worden van kennis, dan moeten, gelijk wij zagen, deze afzonderlijkheden tot eene voor de aanschouwing praesente eenheid verbonden worden door de synthetische intuïtie van den individueelen geest. Ons reageerend aanschouwingsmogen schept nu in zijne onbewuste objectiveerende

intuïties een iets, wat aan alle geobjectiveerde afzonderlijkheden gemeen is, iets waaraan zij deel kunnen hebben zonder schade voor hun individueel onderscheid. Dit gemeenschappelijk iets moet blijkbaar van volstrekt homogenen aard wezen, daar het anders niet tot den indruk van eenheid en samenhang zoude bij kunnen dragen, hoedanige voor de doeleinden der aanschouwing een eerste vereischte is; het kan daarom niets qualitatiefs wezen, het kan niet kenbaar worden door eenigerlei afzonderlijke aandoening of gewaarwording. Positief, gelijk met de afzonderlijkheden het geval is, kan het dus op geenerlei wijze worden gedacht, want qualitatief en positief kennen wij alleen zijne „deelen", die zich juist daardoor als afzonderlijk voordoen en van elkander worden onderscheiden. Wat voor eene soort van bestaan blijft nu in *absoluten* zin mogelijk voor dit Vacuum of Ledige, hetwelk de afzonderlijke, zich positief openbarende realiteiten als gelijktijdig middel van verbinding en onderscheid gemeen moeten hebben? Is het niet een iets dat wel een overal en nergens tegenwoordig *Niets* mag heeten, iets volslagen onzakelijkelijks, dat zich tegelijk met de objectieve afzonderlijkheden, maar niet afgezonderd van de lichamen als onafhankelijk en zelfstandig bestaande laat voorstellen? Een zuiver schijnding, zonder absoluut of wezenlijk bestaan, dat op zich zelf en afgezien van onze imaginaties de absolute Ontkenning blijkt? (¹)

Het is duidelijk, welke zware bedenkingen er moeten kleven aan elke hypostase van het waarnemingsschema, volgens hetwelk wij objectiveerend individualiseeren. Dat wij door onze natuur genoopt worden, het *gram-*

(¹) **Conferatur Hedwig Bender** ***zur Lösung des metaphysischen Problems*** **(1886), blz. 50—51.**

matisch te verzelfstandigen, na het van onze aanschouwingsfuncties in zijne algemeenheid te hebben afgetrokken, is iets wat wel te onderscheiden valt van de noodzakelijkheid en gegrondheid eener *ontologische* hypostase. De ons bekende ruimte is het zuiver formeele en subjectieve schema, waarnaar de onderlinge verhoudingen en toestanden van de samenstellende eenheden der absolute werkelijkheid repraesentatief te onzer kennis komen; afgescheiden van de objectieve verschijnselen is zij niets. Welk recht hebben wij zoodoende, om het principium individuationis voor de onlichamelijke eenheden der absolute werkelijkheid, een verhoudingsbeginsel, dat wij met Herbart (1776—1841) de *intelligibele ruimte* zullen noemen, gelijkvormig te stellen met de persoonlijk door ons aanschouwde ruimten, welke niets zonder de continuïteit van gekleurde vormen zijn? Voorzeker, het feit op zich zelf van de immanentie, het subjectief persoonlijk bestaan der ruimtevoorstelling bewijst niets tegen Trendelenburg's „derde mogelijkheid"; dit zag reeds Daniel Wyttenbach (1746—1820) zeer duidelijk in. ([1]) Doch ware niet eene met het menschelijk voorstellingsschema congruente absolute wereldruimte alleen reeds om hare als voleindigd existente eindeloosheid de existent gewordene tegenstrijdigheid?

([1]) „Quom omnes ab omni aevo tenuerint philosophi res sensibiles ad tempus et spatium esse adstrictas, hi novi Critici hoc ita jactarunt quasi soli scirent et reperissent. Et sane aliquid adjecerunt, hanc scilicet conclusionem: ergo res non sensibiles non ad tempus et spatium adstrictae sunt. Quod aeque eleganter conclusum est atque illud: omnes canes habent quatuor pedes; ergo qui non sunt canes non habent quatuor pedes. Scilicet non attenderunt ad magnitudinem subjecti et prædicati eorumque proportionem." Dan. Wijttenbachii *Opuscula varii argumenti* (1821), 2e deel blz. 192-193.

Volgens Benno Erdmann, (1) die in dezen eene bereids antieke gedachte reproduceert, (2) zijn onze waarneemsels, als producten van wederzijdsche werking, in hunne hoedanigheid afhankelijk zoowel van de natuur der dingen als van het wezen der ziel. Geen deel der waarnemingen alzoo, zoo besluit hij dan, noch hare materie noch haar vorm kan toebehooren aan een van de beide factoren dier samenwerking op zich zelven; ook de ruimte dus kan evenmin een vorm der dingen als een vorm der ziel zijn, juist omdat zij een vorm der zinnelijke voorstellingen is. Daargelaten de bedenkelijkheid van een bestaan, dat tusschen wereld en ziel zonder eigenaar in het niets zweeft, heft de genoemde geleerde de noodzakelijkheid om aldus te besluiten zelf op, waar hij constateert, dat de ruimtelijke aanschouwing door de psychische functiën afzonderlijk moet worden voortgebracht. (3) Ligt de aanleg tot ruimtelijke intuïtie en objectivatie in onzen geest zelven, dan kan de vorm der aanschouwing geen product van wederzijdsche werking zijn; de *vorm* der aanschouwing is dan geheel spontaan, en alleen het accidenteele in de voorwerps-individualisatie ten aanzien zijner volgorde is dus op rekening te stellen van de aandoening door het niet- ik. Dáárbij

---

(1) *Die Axiome der Geometrie* (1877), blz. 128.

(2) Ἐπειδὰν οὖν ὄμμα καὶ ἄλλο τι τῶν τούτῳ ξυμμέτρων πλησιάσαν γεννήσῃ τὴν λευκότητά τε καὶ αἴσθησιν αὐτῇ ξύμφυτον, ἃ οὐκ ἄν ποτ᾽ ἐγένετο ἑκατέρου ἐκείνων πρὸς ἄλλο ἐλθόντος, τότε δὴ μεταξὺ φερομένων τῆς μὲν ὄψεως πρὸς τῶν ὀφθαλμῶν τῆς δὲ λευκότητος πρὸς τοῦ συναποτίκτοντος τὸ χρῶμα, ὁ μὲν ὀφθαλμὸς ἄρ ὄψεως ἔμπλεως ἐγένετο καὶ ὁρᾷ δὴ τότε καὶ ἐγένετο οὔ τι ὄψις ἀλλ᾽ ὀφθαλμὸς ὁρῶν, τὸ δὲ ξυγγεννῆσαν τὸ χρῶμα λευκότητος περιεπλήσθη καὶ ἐγένετο οὐ λευκότης αὖ ἀλλὰ λευκὸν, εἴτε ξύλον εἴτε λίθος εἴθ᾽ ὁτιοῦν ξυνέβη χρῆμα χρωσθῆναι τῷ τοιούτῳ χρώματι. Plato. *Theaet.* XII, p. 156 d e. Aristoteles zegt bij gelegenheid kortaf: Οὐ μόνον πάσχει ἀλλὰ καὶ ἀντιποιεῖ τὸ τῶν χρωμάτων αἰσθητήριον. *De Insomn.* 2.

(3) T. a. p., blz. 116.

blijft dan nog de vraag open, of niet de tridimensionale wijze van onderlinge afzondering zoowel intersubjectieve of universeele bestaansvorm der absolute werkelijkheid als onderscheidingsschema der persoonlijke objects-waarnemingen wezen kan.

Intusschen, wij hebben het reeds gezien: met zulk eene onderstelling zijn dan toch eigenaardige bezwaren verbonden. De ruimte, welke wij kennen, is niets zonder lichamen; de optische voorstelling van lichamen is niets zonder kleuren en de kleuren zijn uiteraard alleen voor het subject objectief, hetgeen beteekent, dat zij geen van ons bewustzijn onafhankelijk bestaan kunnen bezitten, een bestaan dus, afgescheiden van het ik dat ze ziet. En het ligt voor de hand te beweren, dat het niet verstandiger is, te vragen of de dingen wezenlijk in eene ruimte bestaan, dan het voor mogelijk te houden, dat de sensueele qualiteiten eigenschappen zijn van onafhankelijk bestaande zaken. Alleen de overweging, dat de ruimte in het afgetrokkene niet alleen optisch maar ook haptisch-dynamisch kan worden gedacht en wij kwalijk kunnen aannemen dat blindgeborenen niet ruimtelijk zouden percipieeren, ([1]) gevoegd bij het aperçu, dat wij ons eene hypothetische universeele ruimte op hare beurt weder denken kunnen als schema van wereldintuïtie in den absoluten Geest, houdt voor het kosmisch medium coexistentiae de denkbaarheid van overeenkomst met onze ruimte wellicht nog open. Dat overigens onze ruimte haar analogon hebbe in de functiën van het

([1]) Vgl. hier prof. G. Heymans *„zur Raumfrage"*: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie XII 3 & 4, of ook *„der Raum des Bewegungssinnes"*: blz. 225 vlg. in „die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens" (Leiden 1890–94). Het geschrift van den Franschman Dunan, getiteld *„Théorie psychologique de l'Espace"* (Parijs 1895), heb ik nog niet gezien.

groote Onbekende waarvan de constanten, die aan onze waarneembare organismen subsisteeren, de even onbekende deelen zijn, is zeer wel denkbaar ook op de onderstelling, dat de door de onderscheidene iks geprojecteerde ruimten met de intelligibele ruimte *niet* congruent zijn. Noodig is het niet, dat de wezenlijke verhoudingen in het wereldverloop overeenkomen met de waarnemingsvormen in het menschelijk bewustzijn; de verschijnselen kunnen ook zonder dat in vaste betrekking staan tot feiten buiten onzen geest. Reeds het rijk der tonen kan ons leeren, dat de mogelijkheid van gelijktijdig bestaan niet in volstrekten zin van onze ruimte afhangt, hetgeen men te beter zal bevroeden, wanneer men in zijne gedachten de meetkundige vormen der platte vlakken op het oppervlak van eenen bol projecteert; aan dit laatste zullen dan geheel verschillende gestalten tot stand komen, gestalten welke van de planimetrische figuren soortelijk onderscheiden zijn. Toch bestaan er tusschen beiderlei gestalten vaste verhoudingen, zoodat de gestalten der eene klasse op regelmatige wijze aan de vormverhoudingen der andere beantwoorden. Op overeenkomstige wijze laat het zich dan denken, dat onze waarneming der lichamen en hunne bewegingsverhoudingen in vaste en regelmatige betrekking staan tot een geheel verschillend verhoudings- en betrekkingssysteem in de functiën der absolute werkelijkheid. Wat het verduidelijkingsexempel iet of wat bedenkelijk maakt, is de omstandigheid, dat wij bij onze aanschouwingen niet lijdelijk zijn, en de door ons waargenomene gestalten niet op of in ons worden geprojecteerd uit eene, laat ons met de dwazen eens zeggen, vierdimensionale werkelijkheid, maar veeleer eene spontane uitstraling zijn van ons zelven. Die functie, wordt zij gedacht als soor-

telijk overeenkomstig in eene menigte van afzonderlijke bewustzijnsspheren, laat zich slechts vóórstellen in eene perspectivische betrekking tot een algemeen en voor allen identisch schema van gelijktijdig bestaan. Doch de fundamenteele moeilijkheid, in het begrip „gemeenschap" ten opzichte van wezenlijk ruimtelijke coëxistentie gelegen, alsmede de onbegrensdheid der persoonlijk voorgestelde ruimten blijft een groot bezwaar tegen het geloof aan een overeenkomstig absoluut bestaan, moge overigens de eindeloosheid der ruimtevoorstellingen niets beduiden dan de potentieele onbegrensdheid van de voortzetting eener objectiveerende reactie, die voor de begrensdheid van het aantal feitelijk tegelijk bestaande zaken geen wezenlijk beletsel behoeft te zijn. Dezelfde moeilijkheid kleeft aan eene hypostase van den tijd, eene moeilijkheid, welke ook in dat geval niet wordt opgeheven door het antwoord, dat de tijd de denkvorm is der verandering, en slechts als mogelijkheid van verandering oneindig is, zonder dat ook de rij der feitelijk afloopende wereldveranderingen onbegrensd behoeft te wezen.

In het zevende hoofdstuk zijner *kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus* (3e opl. 1885) oppert Eduard von Hartmann waarschijnlijkheidsgronden voor het geloof, dat de functiën des absoluten wereldloops in eene tridimensionale ruimte-intuïtie des absoluten Geestes plaats hebben. Zooveel is zeker, dat wij bij grondig doordenken genoopt worden om het heelal te beschouwen als de dynamisch existente absolute Rede, die in hare alomvattendheid zoowel het wezen is der onbewuste of ongereflecteerde en zuiver intuïtieve natuurfunctiën als van de evanescente denkbeelden der afzonderlijke middelpunten van zelfbezinning. Want „werkelijkheid en bewustzijn zijn niet dan parallele bestaansuitingen van

een en denzelfden verborgen grond; of, m. a. w., de buitenzijde en de binnenzijde der wereld zijn bij al haar phaenomenaal onderscheid even indentisch wat den grond als onafscheidelijk wat de verschijning betreft." ([1]) Nu ligt het volgens E. v. Hartmann het naast voor de hand, te onderstellen, dat de absolute Rede zich in beide gevallen van denzelfden intuïtievorm bedient en de coëxistentie harer gezamenlijke momenten in eene met de afzonderlijke bewustzijnsspheren overeenkomende aanschouwing tezamenvat: hij beantwoordt dus de moeilijke en voor definitieve oplossing niet vatbare vraag naar den modus van coëxistentie der werkelijkheid per hypothesin in den zin van soortelijke overeenkomst onzer subjectieve ruimten met de wereldintuïtie der Godheid. De werkelijkheid zoude dus wezen eene alomvattende bestaansuiting van den absoluten Geest, waarin de aanschouwingen der afzonderlijke iks integrante momenten zijn. Wij worden hier herinnerd aan de diepzinnige gedachte van Malebranche (1638—1715), dat wij alles in God zien, en hebben in dezen slechts te doen met eene verruiming der onvermijdelijke stelling, dat de onderlinge overeenkomst der persoonlijke wereldbeelden haren grond heeft in een Alwezen, dat niet alleen die onderlinge gelijkvormigheid maar ook de onderlinge gemeenschap van werking en wederwerking mogelijk maakt.

Aan het Absolute eene alomvattende ruimte-intuïtie toe te kennen, is van zelf eene soort van anthropomorphisme, maar dat is niet zoo erg als men in zijnen ijver tot opruiming van *kinderlijke* en *kortzichtige* anthropomorphismen zoo dikwijls in volstrekten zin heeft beweerd. „De gevolgtrekking, dat iets, omdat het anthro-

([1]) E. v. Hartmann, *Die Religion des Geistes* (1882), blz. 141.

pomorph is, ook waar moet wezen, zet de deur open voor allen schijn en zelfbedrog; van dien aard zijn de verkeerde gevolgtrekkingen van de gedachtelooze menigte en onze onbesuisde driften. De gevolgtrekking daarentegen, dat iets onwaar is, omdàt het anthropomorph is, verspert allen toegang tot kennis, want de vreemde dingen doen zich aan ons denken alleen kond in werkzaamheden, die wij met bewustzijn verrichten en die tegelijk aan de dingen, zij het ook bewusteloos, ten grondslag liggen. Het komt er in dezen slechts op aan, of ze als zoodanig houdbaar blijken." (1) Nu lijdt het bij dieper doordenken geen twijfel, of „God moet bij alle formeele onderscheid toch in zijn wezen gelijkslachtig zijn met den menschelijken geest; de foutieve overdracht van menschelijke hoedanigheid op de Godheid begint eerst daar, waar tegelijk met het onontbeerlijke geestelijke van het wezen ook de ontbeerlijke en met de absoluutheid onvereenigbare vormen van den menschelijken bewusten geest op God worden overgedragen." (2) Zoude dit met de onderstelling eener absolute of goddelijke ruimte-intuïtie het geval zijn? Die vraag blijve hier onbeantwoord.

Doch er is nog een ander bezwaar. Geraken wij niet op nieuw in het naïef realistische onderscheid van binnen en buiten met alle daaraan verbondene moeilijkheden, als bijv. de werking uit de verte, wanneer wij besluiten tot zulk eene hypothetische hypostase der ruimtevoorstelling? Men brenge zich die zwarigheid eens helder voor den geest. Gesteld, de afzonderlijke werkelijkheden zijn coëxistent in eene absolute ruimte.

(1) Adolf Trendelenburg (1802—72), *Logische Untersuchungen* (1840), 3e opl. (1870) II, 79.

(2) E. v. Hartmann, *Religion des Geistes*, blz. 140.

Hoe is het nu denkbaar, dat de eene realiteit buiten zich zelve gaat, om bij eene andere ingrijpend op deze te werken, zooals dat heet? Is het bij zulk eenen „influxus" een derde en zakelijk iets, dat zich losmaakt van A om in B over te gaan? Hoe moet dat den weg vinden, hoe ook door zijne aankomst bij B voor dit laatste de oorzaak worden eener verandering van toestand? Is het eene werking, een toestand, eene kracht? Dan is het onbegrijpelijk hoe deze, welke toch alleen als aan een wezen eigen kunnen worden gedacht, zich los zouden maken van het eene, om een oogenblik in het ledige te zweven tusschen A en B en daarop in eene vaststaande richting in B het eindpunt der beweging te vinden, een eindpunt, dat dan tegelijk het punt zoude zijn, waarin de overloopende en verandering bewerkende X het tusschengebied van het Niets verliet en voor het eerst weder het gebied van het Iets binnenkwam. Het is duidelijk, dat eene absolute ruimte in den gewonen zin des woords alle onderlinge bewerking van toestandsverandering ondenkbaar maakt, ondenkbaar, want ondoorgrondelijk blijft de wording der feiten voor ons menschen in allen gevalle. De kategorie der gemeenschap is met een materialistisch en en atheïstisch bedoeld Vacuum niet te rijmen. Bestaan er eene menigte van ongeschapene en onderling onafhankelijke zaken in eene absolute ruimte zooals die gewoonlijk bedoeld wordt, dan laat zich geene onderlinge werking denken.

Maar *dat* is in de daar even uiteengezette onderstelling niet het geval. Na de vervluchtiging der onderstelling van de stoffelijke continuïteit der wereldsubstantie ligt het vraagstuk der ruimte geheel anders voor ons. Wij denken ons thans geene substantieele bolletjes of kubusjes of ringetjes meer, die zelfstandig

in het Ledige zweven, door hetwelk dan nimmer eenige betrekking of verwantschap heen zoude kunnen reiken, maar onderscheiden het ruimtelooze Wezen van zijne ruimtelijke wereldintuïtie, waarin het al zijne bestaansmomenten omvat, zoodat onderlinge kosmische werking in haar *wezen* niet dan correlate toestandsverandering in eene onlichamelijke of ruimtelooze essentie is. In dezen zin en volgens deze opvatting is er wellicht tegen de aanneming ook eener kosmische actio in distans geen bezwaar meer. Het *wezen* der wereldkrachten ligt evenals ons individueel voorstellingsvermogen buiten de onderscheiding van ruimte en tijd; evenals wij met ons ik te allen tijde op alle punten onzer waarnemingsspheer in identischen zin tegenwoordig kunnen zijn, juist wijl de afmetingen niet wezenlijk zijn, maar in onbewust visionairen zin aan ons bewustzijn inhaereeren en ons wezen onlichamelijk en tijdeloos of eeuwig is, — zoo ook kan de absolute Geest als eenheid der gezamenlijke kosmische tegenstellingen te allen tijde op alle punten zijner wereldintuïtie als logische natuurwet werkzaam wezen, omdat de absolute Rede in haar wezen aan ruimte of tijd niet is gebonden. In alle denkfunctiën en te allen tijde is tweemaal twee vier; eene dergelijke ubiquiteit en tijdeloosheid van logische waarheden wijst op de ruimteloosheid en eeuwigheid van het logisch-dynamische *Wezen*, dat in zijne functiën slechts tot eene intuïtie geraakt van eene in tijd en ruimte geordende toestandenreeks. De voor den physicus onoplosbare tegenstrijdigheid tusschen de begrippen binnenbuiten en de gedachte van kosmische gemeenschap of onderlinge afhankelijkheid wordt minder geducht, zoodra wij ons in den zin eener idealistisch-dynamische wereldopvatting ontdaan hebben van de naïveteit, welke

in de lichamelijke aanschouwsels, die voortbrengsels van ons eigen reagent voorstellingsvermogen, substantieele oorzaken ziet van andere aandoeningen.

Doch de aannemelijkheid of onaannemelijkheid eener overdracht onzer ruimtevoorstellingen op de alomvattende wereldintuïtie der Godheid zij verder daargelaten. Het volgende in allen gevalle hebben wij met beslistheid vast te houden. Wij mogen de ruimte niet denken als absoluut *per se*, of alomvattend in den zin van onafhankelijk existent; de waan, als zoude ons schema van aanschouwelijke coëxistentie met een zakelijk en afzonderlijk, van alle geestelijke waarneming onafhankelijk bestaan behept kunnen zijn, is eene dwaling van de alleronwetenschappelijkste soort. De daaraan onvermijdelijk verbondene hypostase der lichamelijke bewegingsverschijnselen, in den zin eener wezenlijke verplaatsing van punten, lijnen, vlakken, vormen, is reeds hierom onmogelijk, wijl zij een systeem van vaste wereldassen insluit en deze laatste niet te fixeeren zijn. Alle ruimtelijke coëxistentie en beweging is slechts „objectief" voor een aanschouwend subject.

Natuurlijk is een dergelijk inzicht nog lang niet allen hedendaagschen geleerden tot eene heldere overtuiging geworden; daartoe vereischt het te veel zuiver metaphysische bespiegeling. De tegenovergestelde meening is nog aan te treffen zelfs bij zeer eerbiedwaardige naturalisten, die echter door gebrek aan philosophische propaedeusis in hunne objectieve praeoccupaties te licht voorbijzien, wat het zeggen wil, dat de objectieve feiten *verschijnselen* zijn. Dezelfde verwarring tusschen (objectief) verschijnsel en absoluut feit, waarop in het begin van dit exposé werd gewezen, en die zich in het niet zeer wijsgeerige Angelsaksische ras gereedelijk laat

begrijpen, is gelijk wij zagen merkbaar gebleven zelfs bij een zoo achtenswaardig geleerde als den Duitschen botanicus Nägeli. Desgelijks bijv. de zoöloog G. H. Theod. Eimer, die in zijn tegen Weismann polemizeerend werk over *het Ontstaan der Soorten* (Jena 1888) doorloopend spreekt over de ruimtelijke configuraties der organische verschijnselen, alsof wij de gekleurde vormen der ruimtelijke coëxistentie hadden op te vatten als eene Natuur in wezenlijken en substantieelen zin. Er behoort dan ook niet weinig speculatieve ontwikkeling toe, om de gegrondheid te doorzien der paradoxe stelling:

De wijziging van ruimtelijke configuraties zal wel niets anders zijn dan enkel symptoom van een inwendig, ruimtelijk niet waarneembaar, verloop.

(BATAVIA 1889.)

VERANDERING EN TIJD.

Intreerede, bij de aanvaarding van het hoogleeraarsambt aan 's Rijks universiteit te Leiden den 19en September 1896 uitgesproken.

Πρῶτον μὲν ἀλήθεια.
Plat. Civ. IV 490.

Mijne Heeren Curatoren, Professoren, Lectoren, Privaat-Docenten, Studenten, en voorts Gij allen, die deze plechtigheid met Uwe tegenwoordigheid vereert,

Gewenschte Hoorders!

Tot de meest alledaagsche en daarbij minst begrepene waarheden, waarmede wij in dit ons leven kennis maken, behoort in allereerste plaats wel deze, dat de mensch, wanneer hij tot bezinning ontwaakt, zich geplaatst vindt in eene wereld van vergankelijkheid, waarin hij ook eigene onbestendigheid en nietigheid zich tot bewustzijn brengen moet. „Men is tot zijne verwondering op eens in leven, nadat men tallooze eeuwen niet heeft bestaan, waarop men dan na eene korte wijle wéér niet te zijn

heeft." (1) Ons leven is iets door en door onbestendigs; in zijn toch reeds zoo nietig verloop te midden eener eeuwigheid blijft het niet eens twee oogwenken zich zelf geheel gelijk, evenals alles, wat tot de Natuur behoort, van een beginsel der verandering is doordrongen. (2) Wat in den stroom des wereldloops elkander volgt, kan kwalijk zelfs ooit heeten te bestaan; (3) het oogenblik, waarin het wordt gesteld, verslindt het weer meteen in eigen ondergang; nergens de minste wezenlijke standvastigheid, nergens ware duurzaamheid, want ook waar objectief de schijn van standhouden zich vertoont, zoude een mikroskopisch verscherpte blik bewegingswarreling, verandering, ontwaren. (4) Alles vloeit, in onophoudelijke wisseling. (5)

Diep raadselachtig is in dien rusteloozen stroom van het geschieden de wijze, waarop een deel der gebeurtenissen eene wijle hier en daar toch met zekere duurzaamheid in menschelijke geheugens wordt bewaard. In onzen geest is iets gebeurd en afgeloopen; het is voorbij; toch laat dat voorbijgegane en niet meer bestaande zich in vele gevallen in het bewustzijn tot eene soort van nieuw bestaan terugroepen en tevens als het

(1) Schopenhauer, Parerga und Paralipomena II, § 143.

(2) Van het verschijnsel zegt Aristoteles: *ἡ δ'αἰσθητὴ οὐσία μεταβλητή* (Met. 11 : 2), en van het ding zelf: *πάντα δεκτικὰ τὰ ὑποκείμενα ἐναντιώσεών τινών* (de Gen. et Corr. 1 : 4).

(3) »Praesens tempus brevissimum est, adeo quidem ut quibusdam nullum videatur; in cursu enim semper est, fluit et praecipitatur." Seneca de Brev. V., 10.

(4) *Φασί τινες* (de Herakliteeërs nl.) *κινεῖσθαι τῶν ὄντων οὐ τὰ μὲν τὰ δ'οὔ, ἀλλὰ πάντα καὶ ἀεί, ἀλλὰ λανθάνειν τοῦτο τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν*. Aristot. Phys. 8 : 3. Vgl. Chr. Sigwart's Kleine Schriften, 2e druk (1889) II, 110.

(5) *Πάντα χωρεῖ, καὶ οὐδὲν μένει*. Herakleitos bij Platoon: Kratylos 402 a. Vgl. o. a. Schopenh. P. u. P. II § 147, K. E. v. Baer in diens rede van 1860, blz. 20 en 24, enz.

verdwenene herkennen. Of is het nieuwe, het teruggeroepene, niet meer het oude zelf, maar een achtergelaten gevolg, een zielebeeld ervan? De herkenning is er te geheimzinniger door. Want herkenning onderstelt vergelijking, en om een herinneringsbeeld in mijne vergelijking met iets verledens te kunnen vereenzelvigen, is het toch noodig, dat ik eerst het oude zelf weer voor mij heb. Toch zien wij in dat niet meer bestaand verleden terug met ons geheugen, gelijk wij in onzen geest als zielebeeld reeds hebben een en ander van wat straks, morgen, later zal geschieden, ja wat eeuwen na dezen door menschen zooals wij aan het uitspansel zal te zien zijn. En wij vertrouwen op de komst van dit nog niet voorhandene; van waar het ook uit zijn huidig nietzijn kome, wij kennen ons zelven niet alleen als achterwaarts schouwende maar ook als vooruitziende wereldoogen, die, eigene kortstondigheid en onophoudelijke verandering ten spijt, aan weerszijden van het vluchtige Nu eene half verstrekene half te verwachtene reeks van gebeurtenissen althans ten deele vermogen te overzien. Dàt hebben wij niet uit de veranderingen zelve; wanneer wij ons verstrekene toestanden te binnen brengen, kunnen het niet die toestanden zelve zijn, die zich des bewust worden; (1) bewustzijn, bezinning is uiteraard iets van het tegenwoordige, en er is in ons een blijvend middelpunt, dat aan de wisseling is onttrokken. Ons geheugen wortelt in geen tijd; om aan de tegenstelling tusschen duurzaamheid en wisseling onze eigene doorleefde veranderlijkheid op te merken, moet er in ons iets zijn, dat *niet* veranderlijk is. (2)

(1) Vgl. George Mivart, »Lessons from Nature" (London 1875), p. 16.
(2) Vgl. hier Jos. Kleutgen S. J., »die Philosophie der Vorzeit', 2e druk (1878—79) I, 574—575.

„In een oogenblik van vluchtigen tijd verwijl ik,” zegt, meen ik, ergens Seneca, en hij brengt daarmede onder woorden wat voor ons menschen het eerste en laatste raadsel is. Want doorgronden zullen wij nooit, hoe wij als zelve door en door veranderlijke eendagsvliegen, aan wie slechts een zeer vluchtige blik op eene even veranderlijke wereld is vergund, toch even nog om zoo te zeggen stand houden, om dan veel verder, dan eigene ondervinding reikt, naar achteren en voren over die wereld beweringen op te stellen, ja ons boven alle verandering uit te verheffen tot de gedachte aan een volstrekt en heel niet wisselend Zijn, de Eeuwigheid, (1) een Nu van onveranderlijken en tijdeloozen aard. „Welk inzicht,” zegt reeds een Plotinos, „kan er ontstaan in wat ons gansch niet raakt? En hoe zullen wij in aanraking komen met wat ons vreemd is? Aan de Eeuwigheid moeten wij dus deel hebben. Maar hoe kan dat, daar wij in den Tijd bestaan?” (2) „Het Ik,” zegt Adolf Lasson, „onderscheidt zich in zijn weten en willen van alle bepaaldheid die het aan zich zelf beleeft, en vermag zich in zijne bezinning uit zijne afzonderlijkheid boven ieder tijdelijk moment te verheffen en tot zijn reinen vorm weer in te keeren.” (3) Heel fijn naar Hegels trant gezegd, doch hoe mysterieus is dat vermogen! Te midden aller wisselingen bestaan wij in den Tijd met de duurzaamheid van wij weten zelf niet wat, en

---

(1) Τὸ τὸν πάντα χρόνον καὶ τὴν ἀπειρίαν περιέχον τέλος αἰών ἐστιν. Aristot. de Coelo 1 : 9. — Ὁ οὖν μήτε ἦν μήτε ἔσται ἀλλ᾽ ἐστὶ μόνον, τοῦτο ἑστὼς ἔχον τὸ εἶναι τῷ μὴ μεταβάλλειν εἰς τὸ ἔσται μηδ᾽ αὖ μεταβεβληκέναι ἐττὶν ὁ αἰών. Plotinos III, 7, 3. Vgl. ook J. J. Baumann, »Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neuern Philosophie” (Berlijn 1868 – 69) II, 667.

(2) Enn. III, 7, 7.

(3) »Das Gedächtnis” (1894), S. 51.

vóór dat te vergeefs naar zich zelf omziend iets verloopt dan wat zich eigenlijk even weinig ooit laat vatten. Want is de Tijd, naar Schopenhauer zegt, [1] de inrichting van ons verstand, waardoor datgene, wat wij als het toekomende opvatten, thans in het geheel niet schijnt te bestaan, eene begoocheling, die dan verdwijnt wanneer de toekomst tegenwoordig is geworden, zoo is hij ook eene verstandsinrichting, waardoor hetgeen wij als het tegenwoordige opvatten in alle wezenlijkheid schijnt te bestaan, eene begoocheling, die straks verdwenen is, wanneer het Nu verleden is geworden. Wat is dat voor een Zijn, dat niet meer is zoodra het wordt gedacht? Het mysterion eener oceanische „duurzame onbestendigheid!" [2] De existente onbestaanbaarheid! Het tijdsverloop der feiten, voor den alledaagschen mensch een iets dat aan verklaring geene behoefte heeft, is voor het wijsgeerig besef een geheim, dat in dezelfde mate zich verduistert als de bewustheid zich verheldert, het donkerste raadsel, waarmede de menschelijke bezinning te doen krijgt. De Tijd, en daarin de Verandering, is het onbegrijpelijke, dat alle andere geheel of ten deele doorschouwde begrijpelijkheden hopeloos omnevelt en tot geheimenissen maakt, het onbegrepene waarmede men aanvangt en weder eindigt.

Om aan te vangen is de Tijd alomvattende kategorie onzer eigene gewaarwordingen, het schema waarin wij onszelven leeren kennen; Tijd is de voorwaarde, waaronder in de energie, het arbeidsvermogen der Natuur, dat anders van zich zelf nog geene bezinning heeft, besef en zelfkennis in onderlinge scheiding van spheren

[1]) P. u. P. II, § 29; vgl. bijv. Augustini Confessiones, 11 · 17 (22).

[2]) Locke noemt den Tijd »*duration* which consists in a constant fleeting *succession*": Essay concerning Human Understanding, 2 : 14, 18.

mogelijk wordt. Tijdelijkheid steekt van den beginne in alle bewustheid, want bewust*zijn* is eene uiteraard tijdelijk verloopende functie van voortgezette bewust*wording*, van een pogen om te keeren in zich zelf; in het bewustzijn wordt door een streven naar zelfspiegeling eene tijdelooze bestaanseenheid tot een veranderenden levensloop uiteengetrokken. Reeds gewaarwording zonder meer, ook zonder wat wij voorwerpsbeweging noemen, vermag in ons dan ook de tijdsgedachte te verwekken; ([1]) een mensch in den toestand, waarin Kaspar Hauser zoude hebben verkeerd, eer deze in 1828 te Neurenberg zich vertoonde, ja zelfs wie uit zich zelven lijdt aan volledige uitwendige anaesthesie, hij heeft ze even goed als anderen. „Waar men ook zij," merkt Locke op, „al is ook alles om ons heen in rust, al speuren wij geenerlei beweging, wij kunnen toch in eene stonde van rustig gepeins den onderscheiden inhoud onzer eigene gedachten in onzen geest achtereenvolgends ons voorstellen, en zoodoende opeenvolging gadeslaan waar voorwerpsbeweging niet werd opgemerkt." ([2]) Daarbij wordt dan een zekere afstand waargenomen tusschen hetgeen wij bij alle geleidelijkheid en vloeiendheid van samenhang in het verloop der gewaarwordingen en gedachten wel de deelen van dat verloop moeten noemen; ([3]) hoewel

[1]) *Καὶ γὰρ ἐὰν ᾖ σκότος καὶ μηδὲν διὰ τοῦ σώματος πάσχωμεν, κίνησις δέ τις ἐν τῇ ψυχῇ ἐνῇ, εὐθὺς ἅμα δοκεῖ τις γεγονέναι καὶ χρόνος.* Aristot. Phys. 4 : 11. — »We should as well have the idea of duration (i. e. time: 2 : 14, 17), were there no sense of motion at all." Locke, Essay 2 : 14, 16.

([2]) Essay 2 : 14, 6.

([3]) »Illae partes numerus dicuntur non secundum propriam rationem quantitatis discretae, sed quatenus in partibus continuis reperiri potest, qui numerus, ut numerus est, non est in actu in re sed potentiâ tantum; per opus autem animae quodammodo completur seu numeratur." Suarez, Disp. Met. 50 sect. 10 : 10, p. 960 in de Parijsche uitgave van 1861.

wij ons niet vermogen voor te stellen, dat eenzelfde element met tegenhouding van het volgende eene lange wijle uitsluitend stand blijft houden, (1) wordt in den veranderlijken inhoud des bewustzijns toch ook nog weer betrekkelijke duur opgemerkt. Elk onzer leeft in een eigen tijd, (2) waarin de gedachten van verandering en duur op wonderlijke wijze zich vereenigen, en waarvan wij ons de afzonderlijke subjectiviteit ook aan de buitenwereld tot bewustzijn kunnen brengen, doordat wij voorwerpslengte meten met den blik, of een aantal van schijnbaar rustende voorwerpen in stilte tellen. Eigenlijk, zooals reeds door den Stagiriet is opgemerkt, (3) wordt zelfs enkel aan ons eigen geestesleven een tijdsverloop door ons bespeurd, zoodat er voor iemand, die uit een diepen slaap ontwaakt, tusschen het verlies en de herwinning der bewustheid streng empirisch gesproken geen tijd verstreken is.

Niettemin stellen wij tegenover onzen subjectieven tijd ook tijdsverloop in objectieven zin, hetwelk in een geval van ontwaken terstond uit onderscheid van wijzerstanden der klok of uit verschijnselen aan het uitspansel wordt opgemaakt. (4) Daarbij komt, dat ik mij over

(1) Vgl. Locke, 2 : 14, 13.

(2) »Ein jedes Subject produciert seine eigene Zeit." O. Schmitz-Dumont, »die mathematischen Elemente der Erkenntnistheorie" (Berlin 1878), S 88.

(3) Ὅταν μηδὲν μεταβάλλωμεν τὴν διάνοιαν ἢ λάθωμεν μεταβάλλοντες, οὐ δοκεῖ ἡμῖν γεγονέναι χρόνος, καθάπερ οὐδὲ τοῖς ἐν Σαρδοῖ μυθολογουμένοις καθεύδειν παρὰ τοῖς ἥρωσιν ὅταν ἐγερθῶσιν· συνάπτουσι γὰρ τὸ πρότερον νῦν τῷ ὕστερον νῦν καὶ ἓν ποιοῦσιν, ἐξαιροῦντες διὰ τὴν ἀναισθησίαν τὸ μεταξύ. Aristot. Phys. 4 : 11.

(4) »Though a man has no perception of the length of duration which passed whilst he slept or thought not, yet he can, upon the supposition that that revolution has proceeded after the same manner whilst he was asleep or thought not, imagine and make allowance for the length of duration whilst he slept." Locke 2 : 14, 5.

de bewegingen van andere menschen en dieren, van stoomschepen en spoorwagens en hemellichamen, of over de veranderingen in plantaardige verschijnselen geenerlei rechtstreeksche macht bewust ben; er is een tijdsverloop dat niet met mijne eigene stille gewaarwordingen, gedachten en besluiten wordt gegeven. Onafhankelijk van mijn bewusten wil hebben de voorwerpen hun betrekkelijken duur en de gebeurtenissen in de ruimte de werkelijkheid van het geschieden; iets anders dan de subjectieve is toch nog weer de objectieve Tijd. Edoch, dat met dat al de waarneembare snelheid van het objectief veranderingsverloop verband houdt met de snelheid waarmede het subject zelf vermag gewaar te worden en waar te nemen, dat geene waargenomene snelheid onafhankelijk van onszelf verloopende of absolute snelheid is, behoort met name sedert eene bekende, door Karel Ernst von Baer in 1860 gehoudene rede, tot de gemeenschappelijke inzichten der geleerden; aan sprekende voorbeelden heeft Von Baer verduidelijkt, hoe bij betrekkelijke versnelling van subjectief gewaarwordingsverloop de voorwerpsverschijnselen tot den schijn van onveranderlijke bestendigheid moeten naderen, en hoe omgekeerd subjectieve gewaarwordingsvertraging schijnbare versnelling van objectief veranderingsverloop moet medebrengen. De wezenlijke duur van ons eigen leven wordt daarbij door eigene quantitatieve vulling bepaald; ons leven is te langer naarmate wij in dezelfde jaren meer doorleven, (¹) en dit hoewel gevulde tijd ons subjective kort, doch leege lang, vervelend toe moet schijnen. Konde het telegraphisch sein, dat in eenen

(¹) »Think'st thou existence doth depend on time?
»It doth, but actions are our epochs."
Byron's Manfred, 2 : 1.

oogwenk den langsten draad doorvliegt, dit met besef doen van elk tijdsdeel zijner snelle reize, het zoude in vergelijking met het menschelijk bewustzijn in enkele seconden geheele eeuwen doorleven. ([1]) Het kleinste tijddeeltjen moet weer eene eindelooze verscheidenheid bergen van gebeurtenissen, en het zal wel aan onzen aanleg liggen, dat wij ons eene seconde niet als lang, een millennium niet als kort vermogen voor te stellen. Bij de schijnbare vastheid eener in werkelijkheid aldoor veranderende plantengestalte, bij de niet zoo aanstonds en rechtstreeks te speuren bewegingen aan het hemelgewelf of van den uurwijzer eener klok, is er wederzijdsche verhouding van afhankelijkheid tusschen subjectieven aanleg en objectieve waarneembaarheid, gelijk van den anderen kant eene beweging ook zoo snel geschieden kan, dat zij ophoudt waargenomene beweging te zijn. Men denke hier o.a. aan eenen vonk, die zich met groote snelheid in eenen kring beweegt, of aan den kogel, die het eene raam in en het andere uit een vertrek doorvliegt, daartusschen in onwaarneembare volgorde personen en zaken op onderscheidene plaatsen rakende. Er is voor ons een prestissimo dat door melodie niet kan worden overschreden, zonder dat zij ophoudt melodie te zijn.

Toch stellen wij dat het uur, hetwelk alnaar omstandigheid den een is omgevlogen en den ander eene eeuwigheid is toegeschenen, zijn eigen onafhankelijken duur heeft gehad, die van onze middelen tot tijdmeting niet afhangt. Aan standen van zon en maan en sterren en klokkewijzers wordt tijd gemeten, doch gemaakt wordt hij daardoor niet; het is ten slotte niet naar een afzonderlijk verloop, dat wij vragen, maar naar iets

[1]) Vgl. M. Schneid, eenen neoscholasticus, over »die philosophische Lehre von Zeit und Raum" (Mainz 1886), S. 48.

dat ook daarvan nog weer onderscheiden is, een iets dat tegenover alle snelheid van afzonderlijke beweging onverschillig is. (1) Dat deze onverschilligheid in onze tijdsgedachte besloten ligt, kan men zich bijv. aan de aswenteling van eenen bol tot bewustzijn brengen; (2) door de punten aan de oppervlakte worden daarbij met onderling verband houdend onderscheid van snelheid kringen beschreven van ongelijken omvang, naar mate zij dichter liggen bij pool of evenaar, en eenzelfde tijdsverloop alzoo wordt hier aanhoudend door zeer onderscheidene bewegingsquanta gelijkelijk en zonder onderbreking gevuld. Tegenover snelheidsverschillen is de Tijd in zich zelf dus indifferent; alle snelheden neemt hij gelijkelijk in zich op, en, moeten wij wel zeggen, met eene eigene snelheid mag dus de ware Tijd niet meer gedacht. (3) „De absolute, ware en wiskundige Tijd," zegt Newton, vervloeit op zich zelf en uit zijnen aard gelijkmatig, zonder eenige betrekking tot iets uitwendigs;.... het vervloeien van den absoluten Tijd is onveranderlijk." (4) Het wordt ons met dat al niet

---

(1) „Non itaque nunc quaeram quid sit illud quod vocatur dies, sed quid sit Tempus quo metientes solis circuitum diceremus eum dimidio spatio temporis peractum minus quam solet, si tanto spatio temporis peractus esset quanto peraguntur horae duodecim." Augustinus, Conf. 11 : 23 (30).

(2) Vgl. A. Spir, »Denken und Wirklichkeit", 2e druk (1884) II, 10-11.

(3) *Μεταβολὴ μὲν ἐστι θάττων καὶ βραδυτέρα, χρόνος δ'οὐκ ἔστιν. — Ταχὺς μὲν καὶ βραδὺς οὐ λέγεται, πολὺς δὲ καὶ ὀλίγος καὶ μακρὸς καὶ βραχύς· ᾗ μὲν καὶ συνεχὴς μακρὸς καὶ βραχύς, ᾗ δ'ἀριθμὸς πολὺς καὶ ὀλίγος.* Aristot. Phys. 4 : 10 & 12.

(4) »Philosophiae Naturalis Principia Mathematica," def. VIII cum sch. 1. Evenals Locke in 1689 noemt Newton in 1714 zijn absoluten Tijd, die »onveranderlijke gelijkmatige vloeiing," ook.... »duur, of bestendigheid der dingen." Eene stagnante vloeiing dus, eene rustende beweging!

doenlijk, bij het denken van tijdsorde van eene bepaalde snelheid af te zien; het gelukt ons niet, den Tijd metterdaad ons voor te stellen als de zuivere mogelijkheid, zonder meer, van eene aan alle feiten gemeenzame volgorde, waarin alle bepaalde snelheid is weggedacht. Altoos weer onze eigene gedachte, met de daarin gelegene betrekkelijkheid, blijft wat wij absoluten Tijd plegen te noemen; als fictie behoeven wij dien bij de vorming van het wiskundig bewegingsbegrip en van de wet der traagheid met hare gevolgen, doch de fictie blijft eene ondoordenkbare gedachte. Absolute Tijd is het bestaande, dat uit het niet-bestaande (het Verleden en de Toekomst) is saamgesteld, (1) de functie zonder fungens, de verandering en de volgorde, waarin niets verandert of elkander volgt. En hebben wij niettemin van wat nu eenmaal absolute Tijd moet heeten, een soortelijk vast en gelijkblijvend, alle afzonderlijke ervaring te buiten gaand besef, dan kan deszelfs evidentie niet uit sluitredenen zijn te halen. Deze is dan ook van rechtstreeksch aanschouwelijken aard; zuiver afgetrokken logisch verzet zich niets tegen de denkbaarheid van tijd als eene eindige of doorbrokene of periodiek in zich terugkeerende grootheid, doch onafhankelijk van alle redeneering dwingt onze aanleg ons om ons den Tijd anders te denken, (2) als eindeloos (3) en ondoorbroken (4) schema,

(1) Τὸ μὲν γὰρ αὐτοῦ γέγονε καὶ οὐκ ἔστι, τόδε μέλλει καὶ οὔπω ἐστίν· ἐκ δὲ τούτων καὶ ὁ ἄπειρος καὶ ὁ ἀεὶ λαμβανόμενος χρόνος σύγκειται, τὸ δ'ἐκ μὴ ὄντων συγκείμενον ἀδύνατον ἂν εἶναι δόξειε μετέχειν οὐσίας. Aristot. Phys. 4 : 10.

(2) Vgl. prof. G. Heymans over »die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens" (Leiden 1890—94), blz. 264.

(3) Ἀδύνατον κίνησιν ἢ γενέσθαι ἢ φθαρῆναι· ἀεὶ γὰρ ἦν. Οὐδὲ χρόνον. Aristot. Metaph. 11 : 6.

(4) Ἡ κίνησίς ἐστι συνεχής, διὰ δὲ τὴν κίνησιν ὁ χρόνος. Aristot. Phys.

waarin geene afzonderlijke eenheid ooit wederkeert. (1) Ja, bij reine intuïtie zouden wij op voorbeeld van Schopenhauer eene heele lijst van prædicabilia kunnen opstellen, die allen op den Tijd van toepassing zijn, wat ik echter niet zal doen, uit vreeze dat ik mij zoodoende op den weg van niets zeggende tautologieën zoude begeven. Want zeggen wij bijvoorbeeld met Kant, dat de Tijd eene grootheid van slechts eene afmeting is, (2) dan is dat slechts een ruimtelijk beeld voor Kants ander axioma, dat verschillende tijden niet tegelijk, maar enkel na elkander kunnen zijn, en ook dit is dan weer eene tautologie voor de bewering dat verschillende tijden niet dezelfde tijden zijn; dat verschillende tijden nà elkander komen is eigenlijk al meegegeven in de bewering zelve dat er Tijd is. (3)

Aristoteles heeft den Tijd het geteld getal der beweging genoemd. (4) Wij noemen hem liever mâât der beweging, maar beginnen ons daarbij nu af te vragen, zoowel waarméde hier het meten geschiedt, als wàt hier eigenlijk gemeten wòrdt. Wij nemen waar, dat een toestand, eene gewaarwording, eene werking, een begin neemt, dat zij voortduurt en weer ophoudt, en worden daar lengteverschillen in gewaar; wij hooren, dat een

---

4 : 13. (Μηδὲν δὲ διαφερέτω λέγειν ἡμῖν ἐν τῷ παρόντι κίνησιν ἢ μεταβολήν Ibid. 4 : 10.)

(1) »All things past are equally and perfectly at rest." Locke 2 : 14, 28.

(2) »Kritik der reinen Vernunft": blz. 80 in de uitgave van Erich Adickes (Berlijn 1889).

(3) Vgl. W. Wundt's »Logik", 2e druk I (1893): 483. Overigens zegt Kant zelf reeds in 1770: »Quid significet vocula *post* non intellego, nisi praevio jam Temporis conceptu." Diss. § 14, 1.

(4) *Τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότορον καὶ ὕστερον. — Τὸ μὲν γὰρ πλεῖον καὶ ἔλαττον κρίνομεν ἀριθμῷ, κίνησιν δὲ πλείω και ἐλάττω χρόνῳ· ἀριθμὸς ἄρα τις ὁ χρόνος. — Ὁ δὲ χρόνος ἀριθμός ἐστιν οὐχ' ᾧ ἀριθμοῦμεν, ἀλλ' ὁ ἀριθμούμενός.* Phys. 4 : 11 & 12.

zanger tonen uit van verschillenden duur, en zijn in staat om in eene muzikale geluidenreeks wat wij rhythmus noemen op te merken; wij hebben tijdmaat in ons, en onderscheiden met vol besef binnen de door onzen aanleg gestelde grenzen tusschen gelijkmatigheid en ongelijkmatigheid van tred en uurwerktik en slingerbeweging. Zelfs rust en stilte meten wij ontkennender wijze aan het tegenovergestelde van beweging en geluid. [1] Wat echter meten wij bij dat alles? De Toekomst, die nog niet is, het Nu, dat mèt weer weg is als het komt, het Verleden, dat niet méér is? [2] De volgorde als zoodanig, die toch niet meetbaar is totdat ze is voleindigd, en weg is, als het is gebeurd? Zullen wij het voorwerp der meting in den indruk zoeken, die van het veranderingsverloop in ons geheugen achterblijft, en daarbij stellen, dat niet de Toekomst of het Verleden lang is, maar onze eigene toestanden van verwachting of herinnering op zich zelve? Dat dus gegevens in eigene tijdeloosheid meteen toch ook weer tijdelijkheid omsluiten? Wij blijven ons bewust, dat wij wat anders bedoelen. En dan de vraag waarméde de Tijd gemeten wordt! Reeds in het dagelijksch leven zijn wij vertrouwd met de gedachte, dat onze werktuiglijke tijdmaten nooit recht te vertrouwen zijn, [3] al onttrekken de fijnere snelheidswisselingen die door het slijten of door veranderingen in de lucht ontstaan, zich meestal aan de onmiddellijke waarneming. En wat de bewegingen aan

---

(1) »Quid cum metimur silentia, et dicimus illud silentium tantum tenuisse temporis quantum illa vox tenuit?" Aug. Conf. 11 : 27 (36).— »Non solum mensurat motum sed quietem!" Thom. Aq. S. Th. I 10, 4.

(2) »Quo pacto longum est, aut breve quod non est? Praeteritum enim jam non est, et futurum nondum est." Aug. Conf. 11 : 15 (18).

(3) »We are sure that the medium in which the pendulum moves is not constantly the same." Locke 2 : 14, 21.

het firmament betreft, zijn wij bijv. sinds Kants „onderzoek der vraag, of de aarde in hare aswenteling (ook) eenige verandering heeft ondergaan," sinds 1754 dus, geheel gemeenzaam met de gedachte, dat ebbe en vloed de etmalen langzaam aan doen lengen. Ten slotte vinden wij de ware tijdmaat nergens, ook niet subjectief, want hier denkt men al dadelijk aan de onderlinge afwijkingen van sterrekundigen, die vast zullen stellen op welk tijdstip eene ster door het draadkruis van hunnen kijker gaat; bij zulke en andere gelegenheden komt het uit, dat de mensch bij zijn gadeslaan niet eens zich zelven gelijk blijft. De zaak komt eigenlijk hierop neer, dat wij ons den Tijd bewust worden als iets dat mèt gemoedsgewaarwordingen en voorwerpsbewegingen verstrijkt, en dan toch met dat verstrijkende ik en weet niet wat hetzelfde, waarmede het verstrijkt, weer meten. (1) Ook ontkomen wij niet aan den kringloop dat wij, schoon wij nooit twee deelen werkelijke successie tegen of naast elkander kunnen houden, om er de verhouding tusschen te bepalen, (2) den Tijd aan zichzèlven meten. Want wat zijn gelijke tijdvakken? Het zijn dezulken, waarin gelijkmatig bewogene lichamen gelijke ruimten doorloopen. Wat echter zijn gelijkmatig bewogene lichamen? Die, welke gelijke ruimten doorloopen in gelijke tijdvakken. (3) Dagelijks

---

(1) *Μέγεθος τοίνυν ἔσται, οἷον γραμμὴ συνθέουσα δηλονότι κινήσει. Ἀλλ' αὕτη συνθέουσα πῶς μετρήσει τὸ ᾧ συνθεῖ;* Plot. Enn. III, 7, 9.

(2) *Ἕκαστον γὰρ τῶν μεριστῶν καταμετρεῖται ὑπό τινος ἑαυτοῦ μέρους, ... ὁ δὲ χρόνος οὐ δύναται καταμετρεῖσθαι ὑπό τινος ἑαυτοῦ μέρους.* Sext. Emp. Hypot. 3:143. »Not two parts of succession can be put together to measure one another." Locke 2:14, 18.

(3) *Οὐ μόνον τὴν κίνησιν τῷ χρόνῳ μετροῦμεν, ἀλλὰ καὶ τῇ κινήσει τὸν χρόνον, διὰ τό ὁρίζεσθαι ὑπ' ἀλλήλων.* Aristot. Phys. 4:12.

meten wij tijd aan de bewegingen der hemellichamen, (1) waarvan toch de onderstelde gelijkmatigheid gedacht wordt met behulp van juist datgene wat er zijne maat in heet te vinden. (2)

Hoe meer wij op de tijdsgedachte ons bezinnen, te raadselachtiger wordt zij. Dat wij den Tijd denken, weten wij, en wij weten dat wij het weer in den Tijd doen, — eene wonderlijke dédoublure! En eene dédoublure van wat? Gewagen wij van een tijdsverloop, dan moeten wij deszelfs lengte noodzakelijk in het Verledene of de Toekomst, of ten deele in beiden leggen, want in het Nu ligt geene lengte. Wat duurt er dan? Tusschen twee oogenblikken ligt altoos nog weer tijd, (3) maar wat voor tijd? Tijd die is, of tijd die niet is? (4) Tusschen het Verleden en de Toekomst ligt het Nu als grens, (5) met even weinig uitgebreidheid als een punt in eene lijn; (6) eigenlijk is dus

---

(1) Χρόνος ἡλίου κίνησις, μέτρον φορᾶς. Platonische definitie; vlg. Aug. Conf. 11 : 23 (29). »Inter alios motûs circulares maxime uniformis et regularis est primus motus qui revolvit totum firmamentum motu diurno, unde illa circulatio tanquam prima et simplicior et regularior est mensura omnium motuum." Thom. Aq. in IV Phys. lect. 23. Conferantur Tillmann Pesch S. J. over »die Grossen Welträtsel" I (1883) 700, M. Schneid over »Zeit und Raum" blz. 41, Locke 2 : 14. 19, Spir over »Denken und Wirklichkeit" II : 15, Sigwart's Kleine Schriften II : 103, Wundt's Logik, I : 489—490, enz.

(2) Vgl. hier Locke 2 : 14. 21, Sigwart's Logik, 2e druk II (1893) 336—337, enz.

(3) Τὸ δὲ νῦν οὐ μέρος. — Τὸ μεταξὺ τῶν νῦν χρόνος. Aristot. Phys. 4 : 10 & 6. — »Pars itaque Temporis quaelibet est tempus, et quae sunt in tempore, nempe momenta, non sunt partes illius sed termini, quos interjacet tempus." Kant, diss. van 1770 § 14.

(4) Τὸ γὰρ ἐξ ἀνυπάρκτου συνεστὼς ἀνύπαρκτόν ἐστιν. Sext. Emp. Hypot. 3 : 146.

(5) Τὸ δὲ νῦν ἐστὶ συνέχεια χρόνου· συνέχει γὰρ τὸν χρόνον τὸν παρεληλυθότα καὶ ἐσόμενον, καὶ ὅλως πέρας χρόνου ἐστίν. Aristot. Phys. 4 : 13.

(6) Φανερὸν ὅτι οὐδὲν μόριον τὸ νῦν τοῦ χρόνου.... ὥσπερ οὐδ᾽ αἱ στιγμαὶ τῆς γραμμῆς. Ibid. 4 : 11.

het Nu voor het denken Niets, en alleen wat *nu* bestaat is metterdaad. Is dan het Zijn in den Tijd een Niets? Het Nu, het Zijn, grenst naar beide zijden aan het Niet-Zijn, doch hoe? Kan iets wel samenhangen, zonder eigene afmeting te hebben, met iets anders dat niet eens bestaat? Hoe wij de vraag naar het tijdelijk bestaan ook stellen, zij loopt aldoor uit op Niets; wat niet is, het Voor en Na, kan met geene quantiteit behept zijn, en wat *nu* is, het tegenwoordig oogenblik, is het al even weinig; in eene verdeeling der tijdsgedachte vervluchtigt zich de werkelijkheid voor ons bewustzijn, daar altoos een betrekkelijk kleiner genomen tijdsdeel zich uiteenzet in eene Toekomst die nòg niet is en een Verleden dat niet méér is. Tusschen twee afgronden van het Niet-Zijn een Zijn van eene lengte gelijk aan de breedte eener wiskundige lijn! En hoe kan nu aan de eene zijde van dat in Niets opgaande Zijn onzer werkelijkheid het Verleden, dat niet meer bestaat, aldoor grooter worden, terwijl de Toekomst, die nog geen bestaan heeft, vermindert of kleiner wordt? Eene reeds door Augustinus gedane (1) en nimmer beantwoorde vraag! En, zeg ik op nieuw, tegenover dien afgrond van onbegrijpelijkheid staat dan toch maar het feit dat wij tijdsquanta met elkander vergelijken, en die niet bestaande grootheden naar omstandigheid bespreken als lang of kort. Weliswaar, het nog niet zijnde en het niet meer zijnde worden daarbij mèt het Nu als inhoud van den vergelijkenden geest tegelijk tegenwoordig, en moeten in dien zin dus ook bestaan, (2) doch dat wijst slechts op een raadsel

(1) »Quomodo minuitur aut consumitur Futurum, quod nondum est? Aut quomodo crescit Praeteritum, quod jam non est?" Conf. 11 : 28 (37).

(2) Vgl. J. P. N. Land's Inleiding tot de Wijsbegeerte (1889) IV 2, en G. Heymans over »die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens," blz. 268.

te meer. Gelijk het in het algemeen eene wonderlijke hebbelijkheid is van het denken, dat het in zijne zelfbeweging steeds iets anders bedoelt dan het zelf kan zijn, (1) zoo weten wij hier ook op onmiddellijke wijze, dat met dat al de praesente bewustzijnsinhoud bedoeld is als eene andere Toekomst en een ander Verleden dan de zielebeelden zelve, welke met die nevelige bijgedachte in eenen met het Nu tezamen en aan weerszijden aanwezig worden gemaakt.

Wij staan hier voor het fundamenteele en eigenlijke wereldraadsel, (2) een raadsel zoo onoplosbaar, dat wij er ons niet eens eene rechte voorstelling van kunnen maken, en dit terwijl het in en met het leven van zelf is opgegeven. Want iets, dat men zich voorstelt, wordt uiteraard tot voorwerp van het denken, en tijdelijkheid is in en met alle functie zelve gegeven, zoodat zij niet op hare beurt weer tot object kan worden, (3) zoo weinig als het Ik vermag zich zelf voor te stellen. Spreken wij niettemin van „ontstaan en vergaan," d. i. van opstaan of oprijzen en heengaan of uiteengaan, van „de Toekomst" of het op ons toekomende en „het Verledene" of voorbijgegane, dan moeten wij ons daarbij altijd iets anders voorstellen, dan wij weten dat wij eigenlijk bedoelen.

(1) »Ein Jegliches, das etwas bedeuten soll, muss etwas anderes bedeuten als es ist, denn das, was es ist, ist es eben und braucht es darum nicht erst noch zu bedeuten. Als das, was es ist, vertritt es das was es nicht ist, aber bedeutet." E. v. Hartmann: »das Grundproblem der Erkenntnistheorie" (1889), S. 49. Wie dit niet bedenkt, zegt met de Neokantianen Parmenides na: *τωὐτὸν δ'εστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα*: Mullach I 123.

(2) Τὸ *μεταβάλλον ἅπαν ἐν χρόνῳ μεταβάλλει. — Τί δ'ἐστὶν ὁ χρόνος καὶ τίς αὐτοῦ ἡ φύσις, ὁμοίως ἔκ τε τῶν παραδεδομένων ἄδηλόν ἐστι καὶ περὶ ὧν τυγχάνομεν διεληλυθότες πρότερον.* (Bedoeld is daarbij o. a. wat geciteerd is op blz. 238.) Aristot. Phys. 4 : 6, 10.

(3) »Res incorporalis est; sub oculos non venit." Seneca de Brev. V. 8.

De rechte lijn, waaraan de Tijd in de verbeelding meest wordt geprojecteerd, [1] is reeds met het oog op gelijktijdigheid in hare breedteloosheid zeer ontoereikend; [2] daarbij strekt de aanschouwde lijn voor de verbeelding zich uit in twee richtingen die wederzijds gelijkwaardig zijn, terwijl het tijdsverloop zich voor onze hoogere of reine aanschouwing altoos in eene zelfde, zeggen wij voorwaartsche, richting beweegt, en slechts door eene bijkomende inkeering tot heugenis of bezinning ook omgekeerd, terug, in ons bewustzijn zich laat schouwen. Een variant der lijnprojectie is daarom de voorstelling van het Ik als vast punt, waarlangs het nooit stand houdende oogenblik in eene eindelooze raaklijn van onveranderlijke richting henenstrijkt; hier vraagt men echter al dadelijk, van waar in den Tijd de stuwkracht komt, die onophoudelijk datgene, wat den wereldloop als inhoud is medegegeven, in eene en dezelfde richting tot voortbeweging en verandering drijft. In de wet der inertie ligt voor ons de noodzakelijkheid uitgedrukt, om als veranderingsbeginsel iets anders aan te nemen dan leegen tijd; wij vermogen ons den Tijd niet te

---

(1) »Duration is but, as it were, the length of one straight line, extended in infinitum, not capable of multiplicity, variation, or figure." Locke 2 : 16, 11. »Spatium temporis ipsius conceptui ceu typus adhibetur, repraesentando hoc per lineam, eiusque terminos (momenta) per puncta." Kant, diss. v. 1770, § 15 coroll.

(2) »For this present moment is common to all things that are now in being, and equally comprehends that part of their existence, as much as if they were all but one single being, and we may truly say they all exist in the same moment of time." Locke t. z. p. — »Ideo, quanquam tempus sit unius tantum dimensionis, tamen ubiquitas temporis, ut cum Newtone loquar, per quam omnia sensitive cogitabilia sunt aliquando, addit quanto actualium alteram dimensionem, quatenus veluti pendent ab eodem temporis puncto." Kant, t. a. p. § 14 : 5, aanmerking.

denken als eene onafhankelijke realiteit, die uit zich zelve verandering vermag te bewerken. Wat het Zijnde van zich zelf doet afvallen en den wereldtoestand onophoudelijk in een anderen om doet slaan, is in de lijdelijk geschouwde tijdsymbolen nog heel niet meegeïmagineerd; het is daarom niet meegedacht ook in eene eenzijdige objectief mechanistische natuuropvatting, (1) wijl alle verhouding van zuiver logisch wiskundig verband zich naar believen in ongekeerde richting op laat stellen, en dies het bij ondervinding gegevene voortschrijden in eene bepaalde richting onbegrepen laat. Dit moeten wij blijven bedenken, ook wanneer voor de ruimtelijk schouwende verbeelding de tijdslijn wordt tot eene soort van oeverloozen stroom, waarin aan weerszijden van het verlichte Nu, vlak voor ons, eene onafzienbare uit de duisternis opdoemende Toekomst en een even onafzienbaar in het donker zich verliezend Verleden zich vertoonen. Behalve de opmerking, dat de verbeelding eigenlijk nooit iets doet, om het Zijn des oogenbliks van het toekomende en verledene Niet-Zijn te onderscheiden, hebben wij bij de bewegingsbeelden van lijn en stroom buitendien ook nog te bedenken, dat geene beweging zònder eene bepaalde snelheid voorstelbaar wordt, en het tijdsbeeld dus het besef zelf op nieuw behoeft, dat er aanschouwelijkheid door zoude bekomen. (2) Hetzelfde bezwaar geldt, wanneer men zich het Ik in plaats van lijdelijk schouwend als begeerig of bedrijvig voor gaat stellen, en het zich zelf in rechte lijn door de eindelooze Leegte laat voortbewegen, eene phantasie,

(1) Vgl. hier W. Ostwald, »die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus" (Lpz. 1895), S. 21.

(2) Vgl. hier H. Lotze (1817—81), »System der Philosophie" 2e druk II (1884) 269.

waarin men zich zoude kunnen willen verzinnelijken, dat tijd door een in actu verkeerend werkelijkheidsbeginsel wordt gemáákt. Zonder op te raken wordt voor de verbeelding hier de Toekomst aldoor kleiner, en achter het strevend Ik groeit het toch reeds eindeloos Verleden voortdurend aan.

Doch daarvan zij nu verder afgezien. Laat mij nog eens herhalen, dat wij in onze tijdsgedachte tweeërlei verbinden; de voorstelling van volgorde heeft het positieve bestanddeel van den duur en het negatieve der verandering. Daarbij kunnen wij het inzicht niet vermijden dat het Nu ondeelbaar is, en als zoodanig geen tijdsdeel heeten mag, doch dit beteekent dan, dat wij in ons eigen bestaan het meetkundig of aanschouwelijk raadsel betreffende de verhouding tusschen het discrete en het continuum, tusschen het in onderlinge afzondering gestelde getal en den vloeienden samenhang van uitgebreidheden als het allereerste vraagstuk reeds gegeven vinden. (1) Onze levensloop is voor ons eigen verstand een onvatbaar integraal van even onbenaderbare differentialen. (2) Het punt heeft geen deel aan de lijn; uit ondeelbare oogenblikken kan even weinig een samenhangende duur resulteeren, en alle duur ligt dus buiten het Nu, het eenige toch, dat tusschen nog niet zijn en niet meer zijn de werkelijkheid mag heeten. Wat dan is ons eigen zoogenaamd bestaan te midden eener eindeloosheid van het niet bestaande? Hoe vatten wij het feit, dat het onmeetbare tegenwoordige oogen-

---

(1) Τὰ δὲ δὴ πάθη πῶς ἀριθμοί; Aristot. Met. 13 : 5.

(2) Μονάς ἐστι καθ' ἣν ἕκαστον τῶν ὄντων ἓν λέγεται, ἀριθμὸς δὲ τὸ ἐκ μονάδων συγκείμενον πλῆθος. Eukleides, Stoicheia VII aan het begin. — Ἀπείρου δὲ τοῦ χρόνου ὄντος καὶ λεγομένου, πῶς ἂν περὶ αὐτὸν ἀριθμὸς εἴη; Plot. Enn. III 7, 10.

blik aanhoudend uit het Niet schijnt op te doemen, om meteen weer naar de tegenovergestelde zijde in het Niet zich te verliezen? Dat het Zijn dus nimmer stand houdt? Hier voelen wij onze onmacht, onze nietigheid; de Tijd, dien wij ons in en door Verandering denken, wordt geschapen door iets, dat van de zijde onzes verstands beschouwd, als pure ondenkbaarheid moet gedacht. (1) Met ons verstand zijn Tijd en Verandering niet te deduceeren. Nimmer is het bestaan van *dit* oogenblik zuiver logisch in het bestaan van een verleden oogenblik besloten, (2) en zoo wij scherp op het Geschieden ons bezinnen, onthult zich alle Verandering als een ontrouw worden van het Zijnde aan zich zelf, als eene onlogische onmogelijkheid. Wij willen met het woord Verandering te verstaan geven, dat geenszins het bloote worden uit Niets tot Niets wordt aangenomen, maar de nieuwe werkelijkheid de voortzetting is der oude. Doch de wezenlijke bestendige eenheid van een ding, dat te midden van de verandering zijner toestanden en eigenschappen zich zelf blijft, is eene onderstelling die zich laat uitspreken, maar niet denken, al zijn wijzelve zulk een ding in permanentie. En de onderstelling van iets blijvends achter eene anders gewordene vertooning maakt ook het vergaan der eene waarneembare hoedanigheid bij het ontstaan eener andere geen zier begrijpelijker; wie gedachte bestaanseenheden als onveranderlijk stelt en argeloos daarbij de

---

(1) »Allsogleich und unvermeidlich müssen sich Widersprüche ergeben, sobald Raum, Zeit, Bewegung, gleichzeitig vom Standpunkte des sinnlichen Vorstellens und des nichtsinnlichen begrifflichen Denkens betrachtet werden." J. H. Loewe, »Lehrbuch der Logik" (1881) S. 245.

(2) »Number is but another name for diversity; exact identity is unity, and with difference arises plurality.' W. Stanley Jevons: »the Principles of Science", blz. 156 in de opl. van 1892.

verhoudingen tusschen en toestanden aan en in die eenheden als vatbaar voor een wisselend Zijn en Niet-Zijn aanmerkt, is theoretisch nog maar half ontwaakt tot zelfbezinning. Hij projecteert in zijn schimachtig onwaarneembaar Zijn achter het waargenomene voorhangsel der Verandering eene Platonische, onvruchtbare, dédoublure, en laat het Al uiteenvallen tot twee werelden zonder eenig wederzijdsch verband. (¹)

Het Bestaan en het Geschieden laten zich in de Rede niet rijmen. (²) Zuiver verstandelijk gesproken moeten wij stellen, dat in de Verandering òf het bestaande, òf het niet bestaande verandert: (³) het niet bestaande echter is niet, en kan zich dus ook niet veranderen, en het bestaande kan niet veranderen, zoolang het is wat het is. Wat wil dit anders zeggen, dan dat de gezamenlijke nimmer stand houdende of zich zelve blijvende werkelijkheid met eene verstandelooze en onredelijke onbestaanbaarheid is behept, dat zij, als niet zich storende aan identiteit of tegenstrijdigheid in geene zuivere Rede haren grond kan hebben? Verandering geschiedt in den Tijd, doch niet meer in

---

(¹) „Offenbar wird die eleatische Philosophie von dem Vorwurf niedergedrückt, dass sie das Sein von der Erscheinung gänzlich losreisst, und diese durch jene nicht erklärt." Herbart, Werke I 235.

(²) *Φασὶν οὔτε γίγνεσθαι τῶν ὄντων οὐδὲν οὔτε φθείρεσθαι, διὰ τὸ ἀναγκαῖον μὲν εἶναι γίγνεσθαι τὸ γιγνόμενον ἢ ἐξ ὄντος· ἢ ἐκ μὴ ὄντος, ἐκ δὲ τούτων ἀμφοτέρων ἀδύνατον εἶναι· οὔτε γὰρ τὸ ὂν γίγνεσθαι (εἶναι γὰρ ἤδη) ἔκ τε μὴ ὄντος οὐδὲν ἂν γενέσθαι (ὑποκεῖσθαι γάρ τι δεῖν)*. Aristot. Phys. 1 : 8; vgl Melissos, den hoorder van Parmenides, bij Simplicius: Mullach's Fragmenta I 261. Bekend is ook de opmerking van Anaxagoras, dat er nooit meer, noch ook minder, dan Alles kan zijn (Mullach I 250), alsmede het antieke betoog, dat Sokrates volgens de logica niet sterven kan: Sext. Emp. adv. Phys. I 269, en A. Gellii Noctes Att. 7 : 13.

(³) Vgl. hier Sext. Emp. Hypotyp. III 112—113.

het Verledene en nog niet in de Toekomst; (1) zij geschiedt nu, in het ondeelbare oogenblik, waarin de Platonische Parmenides haar plotseling laat geschieden, maar dan ook niet zonder dat hij het oogenblik een wonderlijk tijdeloos wezen noemt. (2) Gelijk is opgemerkt door Aristoteles, is dan ook in het Nu de Verandering niet denkbaar, want dat is zonder afmeting, en alle verandering moet toch een begin en einde hebben. (3) Wat wordt of vergaat blijft onverbiddelijk voor de Rede een onbestaanbaar middelding tusschen wat nog niet is en wat reeds is, tusschen wat nog is en niet meer is; (4) met ons verstand zullen wij nooit ofte nimmer doorzien, op welke wijze in de eindelooze deelbaarheid van het Tijdscontinuum het discursief uiteengetrokkene Voor en Na, Vroeger en Later, eerst Dit dan Dat, tezamenhangt. Met name geldt dit van de verhouding tusschen Oorzaak en Uitwerking. Als gelijktijdig zijn die niet te denken, omdat werkzame veroorzaking nog iets anders is dan tijdelooze wiskundig omkeerbare ratio, en als na elkander gegeven al even weinig, omdat eene scheiding al evenzeer het verband opheft, dat causa

(1) Τὸ μεταβάλλον ἐν τινι χρόνῳ μεταβάλλειν ὀφείλει, οὔτε δὲ ἐν τῷ παρῳχηκότι χρόνῳ μεταβάλλει τι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι. Sext. Emp. Hypotyp. III 106. »Nihil autem èst Temporis nisi Nunc." Thom Aq. S. Th. 1 : 46, 3.

(2) Χρόνος δὲ γ'οὐδεὶς ἔστιν ἐν ᾧ τι οἷόν θ'ἅμα μήτε κινεῖσθαι μήθ' ἑστάναι, ἀλλ' οὐδὲ μὴν μεταβάλλει ἄνευ τοῦ μεταβάλλειν. Πότ' οὖν μεταβάλλει; Οὔτε γὰρ ἑστὸς ἂν οὔτε κινούμενον μεταβάλλει οὔτ' ἐν χρόνῳ ὄν. Ἆρ οὖν ἐστὶ τὸ ἄτοπον τοῦτο ἐν ᾧ τότ' ἂν εἴη ὅτι μεταβάλλει, τὸ ἐξαίφνης; Τὸ γὰρ ἐξαίφνης τοιόνδε τι ἔοικε σημαίνειν, ὡς ἐξ εκείνου μεταβάλλον εἰς ἑκάτερον .... Ἡ ἐξαίφνης αὕτη φύσις ἄτοπός τις ἐγκάθηται μεταξὺ τῆς κινήσεώς τε καὶ στάσεως, ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὖσα. (Momentanea haec natura atque miranda media motui quietique intersedit, cum in nullo prorsus tempore sit.) XXI p. 156.

(3) Ἐν δὲ τῷ νῦν οὐκ ἔστι μεταβάλλειν. Phys. 6 : 6. — Ἀδύνατον δέ ἐστιν ἐν ἀμερεῖ χρόνῳ νομίζειν .... μεταβάλλειν <τι>. Sext. Emp. Hypotyp. III 107.

(4) Οὐδὲν οὖν γεννᾶται, ... οὐδὲν φθείρεται Dezelfde, adv. Phys. II 343 & 345.

causa en effect effect doet zijn; [1] in den Tijd als continuum moet deze tegenstrijdigheid ineenvallen, doch het hoe dier waarheid ligt buiten ons verstandsbereik. Wanneer wij het tijdsverloop der werkelijkheid ons tot bewustzijn brengen als het uiteengetrokkene eindelooze schaduwbeeld van het grenzenlooze Eeuwige, [2] welks doorloopende ononderbrokenheid de spiegeling mag heeten van het ongescheidene Al-Eene, waarin al het afzonderlijke tezamenvalt, dan is in dat schoone aperçu eene verborgenheid erkend, niet opgehelderd. Die uiteentrekking van het Eeuwige tot eene wereld van onophoudelijk veranderende toestanden en werkingen in onveranderlijke redewetten, van nimmer waarlijk standhoudende objecten en subjecten te midden eener eindeloos constante Logica, zij is het Mysterion waarover geen eindig denken henenkomt; zij schept voor het subject het Iets dat in eenen ook weer als het Niets te stellen is, met het besef dat het ware en wezenlijke, aan zich zelf gelijk blijvende Iets het betrekkelijke Niets moet blijven. Want het wezenlijke Iets bedenken wij eerst in het moment dat ons alles ontvalt wat *wij* iets moeten noemen, ter stonde dat wij met Plotinos beseffen dat zoo het Zijnde zich tot zuivere en ware identiteit tezamentrok, meteen de Tijd dan zou verdwijnen, [3] en daarbij dan ook het Heelal, doordien geen leven en geen strijd of moord, geen smart of angst. geen werking meer zich openbaarde. [4]

---

(1) Τὸ αἴτιον μήτε προϋφίσταται τοῦ ἀποτελέσματος αὐτοῦ μήτε συνυφίσταται τούτῳ Dezelfde, Hypot. III 27.

(2) Εἰκὼ δ'ἐπενόει (ὁ Πατὴρ) κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν. Platoon, Timaios p. 37.

(3) Enn. III 7, 13.

(4) Πόλεμος πάντων πατήρ ἐστιν. Herakleitos bij Hippolytos: »Over de

Dat in onze werkelijkheid de eenzelvigheid van het Zijn aanhoudend wordt verbroken, zoodat de wereldtoestand zich geen oogenblik vermag te houden gelijk hij is, heeft ons ten slotte op eene merkwaardige gedachte gebracht. Is de Rede in zich zelve het Al nog niet, dan speurt de Logos aan eigen grens het nonidentiteit bewerkende Redelóóze; Tempus est schema continuae Rationis contra Irrationale renitentiae. Niet dat het Redelooze als van zelf al het Tégenredelijke is: de Wereldidee, de inhoud reeds van wat wij zelven voelen en schouwen, weet niets van tegenstrijdigheden, zoo weinig als hij op zich zelf reeds weet van scheiding, van onderlinge afzondering en getal. Doch wel steekt in het Redelooze het Tegenredelijke als kéérzijde van het Redelijke, bij wijze van ontvouwings- en veranderingsbeginsel, van drijfkracht of initiatief. Het Logische en het Antilogische zijn aan en in elkander in actu existent, en tot verzinnelijking van dit samenzijn van beiden in een aldoor eender en toch nooit identisch verband, zouden wij nog een zinnebeeld kunnen projecteeren, waarin eene eindelooze waterpasse rechte lijn

---

Secten" 9 : 9. — Εἰ γὰρ μὴ ἦν τὸ νεῖκος ἐν τοῖς πράγμασιν, ἓν ἂν ἦν ἅπαντα, ὥς φησιν Ἐμπεδοκλῆς. Aristot. Met. 2 : 4, 14. — Τὸν Ὅμηρον εὐχόμενον ἔκ τε θεῶν ἔριν ἔκ τ'ἀνθρώπων ἀπολέσθαι (Il. 18 : 107) λανθάνειν φησὶν ὁ Ἡράκλειτος τῇ πάντων γενέσει καταρώμενον, ἐκ μάχης καὶ ἀντιπαθείας τὴν γένεσιν ἐχόντων. Plut. Is. et Osir. 48. — Τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα μεγάλης μὲν σπουδῆς οὐκ ἄξια. Plat. Leg. VII p. 803b. — Εξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίγνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Anaximander: Simpl. Comm. in Aristot. Phys. 6r 24, 13. — Εὐφραινόμεσθ ἔλαττον ἢ λυπούμεθα. Philemon: Joh. Stob. Flor. III 221 bij Meineke. — Δῆλον δ'ὡς καρτεροῦσι πολλὴν κακοπάθειαν οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων, γλιχόμενοι τοῦ ζῆν. Arist. Pol. 3 : 4. — Ἀνθρώποις γίγνεσθαι ὁπόσα θέλουσιν οὐκ ἄμεινον· νόσος ὑγιείαν ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν. Herakleitos bij Joh. Stob.: Flor. I 92 bij Meineke.

van onderen geraakt wordt door een punt, dat uit de Toekomst langs eenen cirkelboog is opgedoken, om allengs tot het Nu te naderen, en dan weer even spoedig, als het was gekomen, aan de overzijde in den afgrond van het Verleden weg te zinken. Daarmede is dan van het Nu de dubbele aard verzinnelijkt, het raadselachtige feit, dat het als scheidingspunt tusschen twee oneindigheden λογικῶς altoos hetzelfde, en als *dit* bijzonder oogenblik van die en die hoedanigheid ἐνεργείᾳ toch een ander is. ([1]) Natuurlijk blijft overigens wel beschouwd ook dit beeld, gelijk ieder ander, ontoereikend, want om van niets anders te gewagen hebben het opduikende nog niet zijnde en het onderduikende niet meer zijnde tegenover het zijnsraakpunt van rechte lijn en cirkelboog in het geheel geen minus voor de aanschouwing; daarbij hebben wij er ons dan voor te hoeden dat wij met Schopenhauer ([2]) den wordingsboog ons denken als voltooiden kring, als τρόχος τῆς γενέσεως (Jak. 3 : 6) of Indisch wiel, want een kringloop ware niet bestaanbaar met het besef, dat geen oogenblik des wereldloops ooit wederkeert.

De erkenning van een niet binnen de Rede construeerbaar veranderingsbeginsel in den wereldloop, van het vrije toeval dus der wereldexistentie, van datgene wat onze logica eene discursieve logica betreffende gebeurtenissen en werkingen doet zijn, is niets dan de positieve zijde van de negatieve waarheid dat ons verstand geen scheppend vermogen heeft, dat geene inspanning van het denken ons leert hoe Zijn gemaakt wordt en Verandering; de ondervinding dwingt ons te laten gelden

---

[1]) Ἡ μὲν τοιοῦτο ἀεὶ ἕτερον τὸ νῦν, ᾗ δε συνδεῖ, ἀεὶ τὸ αὐτό. Aristot. Phys. 4 : 13.

[2]) W. a. W. a. V. I 4 § 54.

wat ons verstand zelfs afwijst. Ik mag U echter niet verzwijgen, dat er philosophen zijn, die van deze onaangename waarheid trachten af te zien, en de ondenkbaarheid van een zakelijk oneindig onding, absolute Tijd genaamd, op het voorbeeld van Kant (¹) in eene loochening omzetten van alle werkelijke en ware tijdelijkheid buiten het bewustzijn. De ervaring, dat stijfhoofdige ding, toont ons overal afwisseling en verandering, en nu zoude dat toe te schrijven zijn niet aan de wereld maar aan ons zelven; (²) dit aanhoudende worden en vergaan, deze nimmer rustende opeenvolging van feiten zoude niets zijn dan eene wijze van opvatting, de trant waarin het menschelijk bewustzijn, overeenkomstig zijnen aard, den inhoud zijner waarnemingswereld zich voor moet stellen. Men bedenke wat dit zeggen wil. Ontdaan van alle nevelen eener schoolsche taal, wordt er mede bedoeld, dat er geen verleden is of toekomst dan in zooverre wij ons dat inbeelden, dat er in geenen zin te gelooven valt aan eene „werkelijkheid" buiten het bewuste denken. Geene kosmische perioden hebben voor en afgescheiden van mijn bewustzijn hun verloop gehad; voorouders, die *ik* mij nooit heb voorgesteld, hebben in geenen zin ook ooit bestaan. Ons denken van volgorde

(¹) Reeds voor Descartes was de Tijd niets anders dan eene primaire idee, waardoor wij de dingen opvatten als verblijvende in het zijn: Princ. Phil. 1 : 55. »Tempus non est affectio rerum, sed modus cogitandi": Descartes aan Vatier, Nov. 1643. Spinoza: »Tempus non est affectio rerum, sed tantum *merus* modus cogitandi." Cogitata Metaphysica 1 : 4, III 201 in de 2e oplage (1895) der uitgave van v. Vloten en Land.

(²) »Dass wir die Welt in der Zeit wahrnehmen, liegt nicht an der Welt, sondern an unserer Organisation." Prof Heymans, »Gesetze und Elemente" 270; vgl. prof. Land over »Oorzaken en Gevolgen" in »de Gids" van 1890 nº. 9, alsmede Dr. H. J. Betz in »de Tijdspiegel" van 1891.

heeft geene vertegenwoordigende waarde ten aanzien van een veranderingsverloop dat ons ook in bewusteloozen staat omsloten houdt, wij worden en vergaan niet in den Tijd, maar hebben dien slechts in onszelven, en reeds onze overgrootouders zijn niet dan onze eigene denkbaarheden, in dezer voege, dat zoo wij de rij van voor ons staande zielebeelden aan den leiddraad van het wortelbegrip der veroorzaking achterwaarts doorloopen, wij tot het bedenken van zulke bestaansoorzaken geraken in onze bewuste verbeelding. De zin der Kantische tijdshypothese is dat er eigenlijk niets gebeurt.

Wij zelven hebben reeds ingezien dat het verstand, op zich zelf en afgezien van den dwang der ondervinding, alle verandering afwijst, dus eigenlijk zelfs zijne eigene operaties! Doch hoe nu, zoo ook het reine Zijn, even goed als de Verandering, eene gedachte is, welke het bewustzijn bij voldoende verheldering als eene niet doordenkbare kategorie van zich zelf moet stellen? En de bewustheid zelve, immers, is eene functie, die als zoodanig zonder verandering niets is; denkt men dus alle verandering weg, elk worden en vergaan tot aan het worden en vergaan der oogenblikken toe, dan denkt men niets minder weg dan alles, en wat als Zijn dan overblijft, is niet het eenige ware positieve dat men zocht, maar de ontkenning van het geheel, de reine negatie. Even goed als Tijd en Verandering logisch ondoorzichtig zijn, blijkt het ondoenlijk uit de werkelijkheid het Zijn te halen; (1) met het Worden en Vergaan heeft het Bestaan dit gemeen, dat niemand onzer het buiten dit begrip kan stellen, en toch geen sterveling zich duidelijk vermag te maken, wat hij er eigenlijk

(1) »Each attempt to conceive real existence ends in an intellectual suicide." H. Spencer, *First Principles* (1862), p. 110.

mede bedoelt. Het strenge denken erkent aequivalentie van bestaande onbestaanbaarheden in het Zijn der Verandering en het Veranderen van het Zijn, en het absolute Zijn is even ondoorzichtig als een „absoluut Geschieden" moet heeten; ten slotte duikt slechts het aperçu op, dat buiten ons kategorizeerend bewustzijn de tegenstelling Zijn en Niet-Zijn wel eens ineen zoude kunnen vallen, en wij, om de láátste Waarheid te concipieeren, van de toch reeds onvatbare denkpolen van het Zijn en de Verandering ons nòg weer zouden hebben te vernevelen tot de gedachte dat beiden slechts op rekening der polarizeerende menschelijke denkfunctie te stellen zijn. De uiterste grens van abstractie is hier bereikt; wij staan hier aan eene peripherie van waar wij een raadselachtig Non-Descriptum speuren, dat nòch geschiedt, nòch ook bestaat.

Oudere denkers zijn op die wijze tot eene negatieve Godsgedachte gekomen. (1) Blijven *wij* binnen den kring

(1) Ἐν *ἀφαιρέσει πάντα τὰ περὶ τούτου λεγόμενα*. Plot. Enn VI 8, 11. — Augustinus: „Ut sic intelligamus Deum, si possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesentem, sine habitu omnia continentem, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem nihilque patientem. Quisquis Deum ita cogitat, etsi nondum potest omnino invenire quid sit, pie tamen cavet, quantum potest, aliquid de eo sentire quod non sit. Est tamen sine dubitatione substantia, vel, si melius hoc dicitur, essentia." (De Trinitate V 1—2.) Johannes Scotus Erigena: „Essentia ergo dicitur Deus, sed proprie essentia non est cui opponitur nihil; *ὑπερούσιος* igitur est, id est superessentialis. — Ratio vero in hoc universaliter studet ut suadeat, certisque veritatis indagationibus approbet, nihil proprie de Deo posse dici, quom superet omnem intellectum omnesque sensibiles intelligibilesque significationes: qui melius nesciendo scitur, cuius ignorantia vera est sapientia, qui verius fideliusque negatur in omnibus quam adfirmatur." (De Divisione Naturae 1 : 16 & 68.) Arnold Geulinx: „Non minus enim, quod pauci videntur observasse, intellectus noster modos suarum cogitationum rebus a se cogitatis tribuit, quam sensus

van wat zich laat beredeneeren, dan hebben wij te erkennen, dat heel ons persoonlijk denken slechts op de vooronderstelling niet enkel van een Zijn geschiedt, maar ook van een Veranderen, (1) en dat het subjectieve produceeren der tijdsintuïtie met niet grooter recht tot loochening van een absoluut Geschieden leidt dan het besef van het subjectief gedachtworden der zijnskategorie ons voeren mag tot de bewering dat er in waarheid niets bestáát. Zoo ondoorzichtig als elk gebeuren in zijn wezen blijven moet, toch laat geen Zijn zich anders kennen dan als eene voortdurend werkzame Energie, een streven van op en tegen elkander gerichte machten, en niet als eene soort van eeuwigen neerslag, waaraan, om zoo te zeggen, het noodlot eener onveranderlijk lijdelijke, dus van buiten gegevene, gesteldheid kleeft. De werkelijkheid (2) is werkzaamheid, het Al meer dan tijdelooze Logica, en wie geen absoluten wereldloop erkennen wil, gaat zich aan zijne logica te buiten. In hem geraakt de Rede tot zelfoverspanning: zij zoude in hem nu zelfs het bestaan willen loochenen van het Onredelijke dat haar drijft tot zelfontvouwing, dat zij steeds tot staan wil brengen en te niet doen, maar zelfs nooit vermag te vatten of te grijpen. En een Eleatisch illusionisme heeft niet eens de verdienste, dat het uit het bewustzijn zelf het onlogische wegwerkt hetwelk tot het nihilisme heeft geleid; ook mocht, wie

---

rebus a se perceptis speciem quam ipse in se habet affingere et quasi appingere solet." (Aangeh. in Land's „Inleiding" V 15.) De conceptie van het „Ding an sich" in den zin van Kant is niets dan deze oude gedachte met nieuwe woorden, de gedachte dat men het Absolute niet weer in onze kategorieën kan denken.

(1) Vgl. Lotze, Syst. der Phil. II. 297.

(2) Het woord is van Meester Eckehart (1260—1327), gelijk „realiteit" op rekening komt van Duns Scot (1265—1308).

daarbij aan eene menigte van médemenschen nog blijft gelooven, met onderlinge overéénkomst van veranderingsillusies, de vraag wel aan zich zelven stellen, of dat zich niet beter laat denken op de onderstelling van een alomvattend verloop, waarin aan elk bewustzijn gelijke tempusteekenen worden geleverd, dan in verband met een tijdeloos samenzijn. Immers, hoe wil men van bloote coëxistentie tot eenen grond geraken voor afzonderlijkheden, om in dit of dat subjectief oogenblik meer dan in een ander aan de beurt te zijn en op praesentie in intellectu recht te hebben, en waarom zoude het eene bewustzijn het tijdeloos alverband niet van eene heel andere zijde opvatten en beschouwen dan een tweede en een derde? ([1]) Ook komt men bij loochening van wezenlijke verandering voor den eisch te staan, dat men dan nu den oorsprong en den grond, het worden alzoo, van den schijn des Wordens zoude hebben te verklaren; is echter àlle Verandering schijn, dan is ook het schijnen niets dan schijn, en bestaat dus zelfs de schijn niet, zoodat het ijdel schijn is, dat er iets schijnt te schijnen, — en zoo voort, tot in het oneindige. Zelfs al mocht men erin slagen, ten aanzien der buitenwereld de poging te voltooien van Herbart, wiens streven op wegredeneering van verandering was gericht, dan laat zich toch nooit het gegeven vervluchtigen, dat in de binnenwereld der gewaarwording het verschijnsel van verandering alleen hierdoor tot stand komt, dat iets zich metterdaad verandert. ([2]) Eene blootelijk tijdelijke ver-

([1]) Vgl. hier E. v. Hartmann ovr »Lotze's Philosophie" (1888), blz. 134.

([2]) J. H. Lambert in eenen brief aan Kant (Dec. 1770) en Joh. Schultz in eene recensie van Nov. 1771 hebben hetzelfde reeds gezegd.

andering, met enkel geestelijke wisselingen, zonder dat daarmede *ruimtelijke* wijzigingen gepaard gaan, is iets dat zich zeer wel laat denken; niet echter kan er van tijdsverloop meer worden afgezien; (1) het streven om de tijdelijkheid der gebeurtenissen als eenen schijn te doorschouwen, is hopeloos, en het feit der verandering in onze eigene toestanden wordt er niet logisch deductibeler door, dat men om deszelfs illogiciteit alle opeenvolging buiten zich zelven ontkent.

Verandering is en blijft voor ons het volstrekte Apriori, dat wij nooit doorgronden zullen, maar eenvoudig hebben te laten gelden. Anders ontgaan wij niet ook aan dit bezwaar, dat wij, ter wegcijfering eener in en met het leven gegevene onbegrijpelijkheid, ons storten in eene andere onbestaanbaarheid, waarvan de ervaring niet eens iets weet. Want in de tijdelijkheid onzer ondervinding houden wij aan onszelven en aan de voorwerpen het anders onvereenigbare uiteen; (2) in de tijdelijkheid wordt de tegenstelling mogelijk tusschen levend en dood, jong en oud, blond en grijs, en

---

Vgl. Lotze's Syst. der Phil. II 297; A. Riehl, der phil. Krit. (1876–87) I 354, Spir in „Denken und Wirklichkeit" (3e druk 1884) I 211, W. Wundt's Logik I (2e druk 1893) 485 enz.

(1) Dit is de ware zin der volgende uitspraken: »Der psychologische Ursprung der Zeitvorstellung liegt vollständig im Dunkeln. — Die Geometrie bezieht sich auf das subjective Schema der Bewegungsgefühle (— „Es kann kein Zweifel sein, dass für den normalen Menschen die räumliche Welt vorzugsweise durch das *Auge* vorhanden ist!" Sigwart's Kl. Schr. II 69—), die Chronometrie wahrscheinlich auf etwas Analoges, welches wir vorläufig (?) noch nicht näher zu bestimmen vermögen. — Ueber die Frage, welche Daten wir als letzten Maassstab für die Zeitmessung verwenden, haben wir selbst keine verificirbare Hypothese." Prof. Heymans, »Ges. u. Elem." 265, 456, 267.

(2) Dit is de positieve zijde van het Aristotelische aperçu: *οὐκ ἐνδέχεται τὰς ἀντικειμένας φάσεις περὶ ταὐτοῦ καθ' ἕνα χρόνον ἀληθεύειν.* Metaph. XI 6, p. 1063.

wat dies meer zij: door volgorde wordt het doenlijk, op eene zelfde plaats in de Ruimte twee en meer voorwerpen te zien, en daarentegen weer op meer dan eene plaats eenzelfde voorwerp te stellen. Is het Voor en Na niet dan eigen verbeelding, dan vallen dus alle contradictoire en contraire tegenstellingen ineen, dan is alles alles of niets, al naar men het neemt; in ruil voor het niet logisch doorschouwbaar veranderingsbegrip hebben wij nu het reusachtig ineenvallen van allerlei onvereenigbaars tot een nihilistisch Eleatisch ἓν τὸ πᾶν! (1) En met dat al zijn wij dan nog even ver verwijderd van het inzicht, hoe het Onveranderlijke aan den waan komt dat het verandert, hoe in de zuiver redelijke eenzelvigheid de schijn zich spiegelt dat het eene onverdeelde Logische gedurig afvalt van zich zelf, en het verstand met onverstand te kampen heeft. Verandering in bestendigheid, bestendigheid in verandering, τὸ ἓν διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ (2) in vergankelijke werkingen naar onvergankelijke redewetten, zietdaar het eerste en laatste gegeven in al ons denken, dat door geene zelfverabsoluteering van de denkwet der tegenstrijdigheid kan te niet gedaan.

Het gewone bewustzijn denkt zich het tijdsverloop als iets dat aan de Natuur als een voor allen openstaand geheel rechtstreeks wordt waargenomen; bij kritische bezinning moet dit kinderlijk empirisme zich vervluchtigen; er ontstaan zelfs bezwaren gelijk ik U die heb voorgehouden, en nu maakt men hier en daar, om alle lastige vragen verder af te snijden, het gebeuren kortweg tot zelfbedrog. Naar de denkwet van het uitgesloten midden, volgens welke niet bestaat wat noch A noch

(1) Ἓν τὸ πᾶν ἐστιν ἔξω μεταβολῆς. Xenophanes bij Hippolytos, 1 · 14.
(2) Herakleitos bij Platoon: Sympos. p. 187.

non-A is, ontkent men het bestaan van Tijd op den dubbelen grond bijv., dat er eene tegenstrijdigheid ligt in de gedachte van een *eindeloozen* Tijd, die in dit oogenblik zijn einde heeft en zijn begin, zoowel als in den *begrensden* Tijd, waaraan toch weder tijd moest zijn voorafgegaan, en waarop weder tijd zoude moeten volgen. (1) Echter is het dilemma tusschen een onmogelijken absoluten Tijd en het Eleatisch illusionisme niet zoo maar gladweg toe te geven; (2) als derde mogelijkheid vertoont zich het geloof aan een eindig werkelijkheidsverloop, waarvan de onbegrensde tijdsgedachten blootelijk ideëele spiegelingen zijn. Is eene alomvattende tijdsgedachte als bewuste mogelijkheidsconceptie van zelve onbegrensd, men kan toch aan een feitelijk wereldverloop met begin en einde gelooven, (3) waarin de ware Tijd

(1) De thesis van Kants tijdsantinomie is reeds gememoreerd, door Thomas: „Si autem mundus semper fuisset, essent jam infinita pertransita, quia quod praeteritum est pertransitum est." (Contra Gentiles 2:38.) De antithesis is gesteld door Sextus Empiricus, Hypotyposen III 141. met de gevolgtrekking: *εἰ δὲ μήτε ἄπειρος μήτε πεπερασμένος, οὐδὲ ἔστιν ὁ χρόνος·* aldaar, III 142. Voor het overige is twijfel aan een afzonderlijk bestaan van den Tijd reeds in Aristoteles opgekomen: *Πότερον δὲ μὴ οὔσης τῆς ψυχῆς εἴη ἂν ὁ χρόνος ἢ οὔ, ἀπορήσειεν ἄν τις*: Phys. 4:14.

(2) »Während die Idealität des Raumes immer noch eine causale Welterklärung möglich lässt, ist eine solche bei der Idealität der Zeit völlig ausgeschlossen; wenn das absolut reale Sein und Geschehen nicht mehr zeitlich gedacht werden soll, so hört überhaupt alle Möglichkeit auf, sich die Welt und die Weltgeschichte begreiflich zu machen Wenn aber andererseits die Antinomieën wiederum die Annahme der Objectivität der Zeit verbieten, so ist aus beidem zusammen zu schliessen, dass sowohl die übliche Vorstellung der Objectivität der Zeit, wie die Kantische Lehre ihrer Subjectivität, gleichermaassen unzulänglich sind." H. Vaihinger in diens Kantcommentaar, II 409.

(3) »Quae ad principium mundi pertinent demonstrative *probari* non possunt, sed sola fide tenentur. Mundum incepisse aut durationis initium habuisse sola fide tenetur." Thom. Aq. *Quodl.* 3 art. 31.

eerst in en met de Verandering begint, (1) waarop dan aan het slot geen ware Tijd meer voort zal duren; (2) de leege tijd, die buiten begin- en eindpunt zich in onze verbeelding uit blijft strekken, ware dan te doorzien als eene schematische mogelijkheid zonder repraesentatieve waarde. (3) De algemeene werkelijkheid schept nu niet een blijvend ledig onding Tijd, dat door het verloop als doode neerslag wordt achtergelaten, maar wel een door de Eeuwigheid omsloten meer dan bewust persoonlijk tijdsverlóóp, eene absolute (of inter-individueele) Tijdelijkheid zonder absoluten (of reëelen) Tijd. Helaas, dat ook hier de oude bezwaren weer opduiken, en wel bij de overweging, dat een begrensd verloop toch altoos vatbaar voor herhaling blijft. Immers, waarin ligt dan weer het onderling verband der onderscheidene begin- en eindpunten, en waarin of waaraan duren twee of meer wereldloopen ongelijk of even lang? Reeds in den enkelen afzonderlijken wereldloop zelven dringt de absolute Tijd weer binnen, want waaraan meet het verloop zijn tempo, dat het als alomvattend geheel tegenover de onderscheidene subjectief bepaalde opvattingswijzen toch hebben moet? Den absoluten Tijd poogden wij weg

(3) *Χρόνος δ'οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν, ἵνα ἅμα γεννηθέντες ἅμα καὶ λυθῶσιν ἄν πότε λύσις τις αὐτῶν γίγνηται.* Plat. Tim. 38. — »Quis non videat quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret quae aliquid aliqua motione mutaret?" Aug. de Civ. Dei 11 : 6. — »Ipsum etiam Tempus creatum est." Thom. Aq. S. Th. 1 : 46, 3.

(4) *Φανερὸν ὅτι οὐκ ἔστιν ἄνευ κινήσεως καὶ μεταβολῆς χρόνος.* Aristot. Phys. 4 : 11. — *Οὐδὲ χρόνος ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο παρὲκ τοῦ ἐόντος.* Parmenides. — »Tempus item per se non est, ... nec per se quemquam tempus sentire fatendum est, semotum ab rerum motu placidaque quiete." Lucretius 1 : 459 sqq.

(5) »Le Temps sans les choses n'est autre chose qu'une simple possibilité idéale." Leibnitz. blz. 770 in Erdmanns uitgave zijner Opera Philosophica: Berlijn 1840.

te denken, maar gaat dat bij behoud eener absolute snelheid? Voorwaar, toen du Bois Reymond in 1880 zijne reeks van wereldraadsels opsomde, had hij in de eerste plaats wel mogen denken aan het reusachtig dilemma dat ze allen houdt omsloten: de ondoordenkbaarheid van interindividueele, d. i. kosmische en algemeene, of de illusoire afzonderlijkheid eener blootelijk intra-individueele en bewust gedachte tijdelijkheid en verandering. Men zoude nog kunnen stellen, dat empirische Verandering en Tijd eene bijzondere, onafhankelijk van het bewustzijn aanwezige ordening vertegenwoordigen, die erdoor wordt afgeschaduwd, zonder toch hetzelfde te zijn; daarmede ware dan weder eene zuiver negatief gedachte mogelijkheid gesteld, hoedanige niets verklaart en geenerlei bezwaren uit den weg ruimt. In ons verstand wordt het onlogische niet logisch, doordat men er een nescio quid intelligibile achter aanneemt, en zeker blijft de eenvoudige bewering verkieslijker, dat wat zich niet laat wegcijferen op de eene of andere wijze ook mogelijk moet zijn. „Wat bij menschen onmogelijk is, is mogelijk bij God," en „op de eene of andere wijze" dus zal buiten ons bewustzijn het samenvallen mogelijk zijn der Eleatisch-Heraklitische tegenstelling tusschen een star logisch „het Zijnde is één" en de redelooze werkelijkheid dat „Alles vloeit." Wij hebben geen recht, van te voren te stellen, dat met onze rede alles, zoo niet naar de hoeveelheid dan toch in beginsel te vereenigen moet zijn, en vervolgens om de onredelijkheid, dat er iets gebeurt, onszelven in ons eigen streven, voelen en denken te verloochenen; daardoor overschrijden wij niet alleen het gegevene, wat niemand laten kan, maar cijferen al het gegevene zelf weg, eene machtelooze machtspreuk, welke aan het

onverstand, de wansmaak en de boosheid in het Leven hunne pijnlijk voelbare werkelijkheid niet ontneemt. De menschelijke bewustzijnsverschijnselen zijn geen reine logos-aether, zwevende in niets dan weer de zuivere redelijkheid, maar secondaire en vluchtige accidenten aan en in een Wezen van zeer reëele werkzaamheid; juist deze wereld, met haar voelbaar redeloos gebeuren, maakt het menschelijk handelen en denken tot iets anders dan eenen droom, behept met de wonderlijke bijzonderheid dat hij niet eens gedroomd wòrdt. De zelfbezinning heeft hare wortelen in eene macht, welke uiteraard niet weer met diezelfde bezinning is te omvâmen, en heel wat meer inhoudt dan krachtelooze logica; (1) het zijn juist de krachtige onredelijkheden in den wereldloop, waaraan voor ons eene wezenlijke en ernstige táák of plicht ook denkbaar wordt.

Onredelijkheid, vrijheid, toeval, initiatief, schepping, drang en begeerte zijn woorden met beteekenis. Er heeft verandering plaats, eene redelijk geregelde doch in zich zelve onredelijke verandering, met eene voor de rede even ondoorzichtige tijdelijkheid; al was ook heel het Hoe der feiten verklaard, dan was nog het gebeuren zelf en als zoodanig niet gerationalizeerd. Verandering is afval van eenheid met zich zelf, en heeft wat zich wijzigt geene ware identiteit, dan moet het iets in zich hebben, dat aan de wet der tegenstrijdigheid niet is onderworpen. In onszelven speuren wij den reflex van dit buiten de Rede gelegene non-identiteit bewerkende veranderingsbeginsel als Wil, (2) de bewuste spiegeling

(1) Ὄρεξις μὲν γὰρ ἐπιθυμία καὶ θυμὸς καὶ βούλησις. — Διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστι τὸ ὀρεκτόν, καὶ ἡ φαντασία δ'ὅταν κινεῖ, οὐ κινεῖ ἄνευ ὀρέξεως. Aristot. de An. 2:3 & 3:10.

(2) »Das Logische ist der letzte Grund aller Notwendigkeit, das Ver-

van datgene, wat aldoor streeft om existent te maken wat niet is, om bestaan te verschaffen aan wat het Nu niet houdt omsloten; in onszelven alzoo hebben wij als onverdelgbaar gegeven wat onze redeneering niet kan rijmen. (1) Zullen wij zeggen, dat het redelooze Hormetikòn slechts bestaan heeft te verschaffen aan eenen inhoud beter dan de bestaansgrond zelf: zullen wij met den genialen Schelling gelooven aan een geleidelijk potentieeren der eeuwige goddelijke Idee uit het reine Zijn tot een Zijn in actu? — Οὐχ' ὁρίζω.

Gaan wij weer in tot wat wij waarnemen en gewaarworden, tot het met tijdelijkheid behepte objectief-subjectieve veranderingsverloop, dan is dat een met bezinning waargenomen inhoud van eigen wezen; in zich zelf is het iets imaginairs zonder absoluut of zelfstandig bestaan, en hoogstwaarschijnlijk is het een voortbrengsel van eigene voorbewuste of nog ongereflecteerde geestesfuncties. Van de objectieve zijde nemen wij aan dat zij vertegenwoordigende waarde heeft, doch al bestond buiten mijn eigen bewustzijn ook niets, de tijdelijkheid der bewuste gewaarwordingen en waarneemsels zelve laat zich niet wegdenken; al gebeurt er niets buiten

---

mögen aber ist der Grund der Freiheit, denn grundlose Initiative ist Freiheit. Diese positive Wesenheit des unlogischen Attributs habe ich nach dem Vorgange vieler anderen Metaphysiker als Wille bezeichnet; es kommt aber auf diesen Ausdruck wenig an, wenn nur der Begriff anerkannt wird, der durch ihn bezeichnet werden soll." E. v. Hartmann· Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik CVIII (1896) 226; vgl. Schopenh. over het onderscheid tusschen *βουλή* en *θέλημα* in diens »Nachlass" (bij Reclam), IV §§ 148, 149.

(1) *Τῆς ψυχῆς τὸ μὲν ἐστὶ λογικὸν τὸ δ'ἄλογον· λογικὸν μὲν τὸ κριτικόν, ἄλογον δὲ τὸ ὁρμητικόν.* Peripatetici apud Johannum Stobaeum, Ecl. 2: 6, 7. — »L'action du principe interne qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appelée *Appétition*. Leibniz, *Monadologie* § 15.

mijzelven, het bewustzijn is als functie per se ook met tijdelijkheid behept. Maar wie kan nalaten te gelooven aan zijn verkeer, zijne gemeenschap in wederkeerigheid van daden, met eene menigte van gelijkslachtige bewustheden, die allen voor hetzelfde onvernietigbare gegeven staan? Een weten wordt die overtuiging nooit, doch zij laat in hare geïnspireerde zekerheid door geen redeneeren zich vervluchtigen; men bedenke echter, hoe dit feit de andere onderstelling insluit, dat dan ook tusschen die bewustheden mogelijk moet zijn wat nu eenmaal daarbinnen met of zonder raison te erkennen valt, dat m. a. w. kosmische of inter-individueele zoowel als individueel omvatte objectief-subjectieve tijdelijkheid is aan te nemen. En daar nu eenmaal aan geen buitengeestelijk *ding* genaamd „absolute Tijd" zich laat gelooven, worden wij wel gedwongen inter-individueele tijdelijkheid te laten gelden in eenen alles omvattenden absoluten Geést, (1) welks Logos onze onderlinge gelijkenis en gemeenschap mogelijk maakt, en welks in zich zelve verdeelde werkzaamheid (2) eene door ons absoluut te noemene, d. i. ook zuiver intuïtief en onbewust verloopende, geschiedenis in het aanzijn roept, welke bij staking niets dan goddelijken vrede in tijdelooze eeuwigheid zoude achterlaten.

Dat alles is geen weten meer, mijne hoorders, maar wel beschouwd Mystiek; ik zelf, begrijpt mij niet verkeerd, had liever wat meerder wéten. Doch wat eraan te doen, zoo men alleen bij kortzichtigheid, bij halfheid in het denken, aan het Mysticisme kan ontgaan? En

(1) *Οὐχ ἱκανοί ἐσμεν ἀφ' ἑαυτῶν λογίσασθαί τι ὡς ἐξ ἑαυτῶν, ἀλλ' ἡ ἱκανότης ἡμῶν ἐκ τοῦ Θεοῦ.* (2 Kor. 3 : 5.)

(2) *Ἔστι λόγος οὗτος οὐ καθαρός, ἅτε ἔχων ἐν αὑτῷ ἔφεσιν ἀόριστον καὶ ἄλογον καὶ ἄπειρον.* Plot. Enn. III. 5. 7

reeds de onuitvoerbaarheid eener wezenlijke en ware tijdmeting in verband met de immediate gewisheid, waarmede wij tijdsverschil dan toch òpmerken, moet ons leeren dat onze wordingsgrond een Mysterie is. Bedenkt ook, dat het Mysticisme, hetwelk *ik* Ulieden als onontkoombaar voor heb willen houden, niet de kwaal is, welke als „misologie" geschilderd wordt in Platoon's Phaidoon, dat het niet is eene veràchting van rede en betrekkelijke wetenschap, een àfkeer van kritiek en eene averechtsche vóórliefde voor het onbegrijpelijke, tegenstrijdige en tegenredelijke. Het Mysticisme, dat uit de nieuwere zelfkritiek des denkens geboren wordt, is geene logophobie a priore, maar rond en eerlijk uit te spreken resultáát; het is de zienswijze dergenen, die bij alle lust en bereidwilligheid om door onderzoek en redeneering op te helderen en te leeren doorzien wat wij vermógen op te helderen en te doorzien, in droevige en weemoedige berusting eens voor al hebben leeren bevroeden, dat ieder onzer afzonderlijk en wij tezamen met elkander, met ons betrekkelijk begrijpen in eene eindeloosheid van het volstrekt ònbegrijpelijke zweven. Men noeme dat onbegrijpelijke gelijk men wil, — nil moror, doch erkenne in allen gevalle onverholen, dat het bij allen weerstand dien het biedt aan ons verstand, zich op blijft dringen aan ons gelóóf. Een meer dan „verstandig", een in zijne intuïtiviteit ons *ingegeven* geloof. Er is een geest van aanmatigende heerschzucht en streven naar verstandsverstikking in ouderwetsche geloofshelden van fabuleerende godsdiensten; er is echter ook een geest van zelfoverspanning der rede in nieuwerwetsche, bij uitnemendheid „wetenschappelijk" zich noemende, doch in waarheid dor eenzijdige, verstandsmenschen. Laat ons altoos ons verstand

gebruiken zoo goed wij kunnen, doch laat ons niet op onze wijze de fout herhalen der middeleeuwsche scholastici, die steeds vooruit wisten dat zij de waarheid van de leeringen der Kerk te betoogen hadden. In onze dagen heeft ook de „vrije" wijsbegeerte hier en daar, ja velerwege, in dien zin iets schoolsch; zij is nu aanstellerig „exact en wetenschappelijk" geworden, zij is geworden tot eene van het leven afgewende scholastiek, waarin men bij straffe van belachelijkheid de alleenzaligmakende heerlijkheid van objectieve wetenschap en de nietigheid van metaphysische overtuigingen heeft te demonstreeren. Het leven der Natuur is echter rijker dan de objectief visionaire puntenwarreling waarin velen nog het Al zouden willen zien, doch waarin alles tot uitwendige verhouding is geworden, zonder gevoel of innerlijkheid; heeft de mechanistische natuuropvatting als methode haar goed recht van bestaan, als theorie is zij eene bekrompene, eene plat eenzijdige dwaasheid. (1) Het waarlijk naar wijsheid strevend gemoed tracht ernaar, zich boven de toevalligheid van zulk eene naïeve partijleuze des oogenbliks te verheffen, en versmaadt het, reine wetenschappelijkheid voor te wenden in eene wereld, waar in den waarachtigen zin des woords zoo weinig van belang te weten valt. Ik voor mij, ten minste, zonder gevaar nu, naar ik vertrouw, dat ik door Ulieden verkeerd zal worden be-

(1) Onvoorzichtig daarom en vol aanleiding tot misverstand is de volgende uitspraak van mijn hooggeachten ambtgenoot te Groningen: »Het is in hooge mate waarschijnlijk, dat zich alle natuurverschijnselen, physiologische, chemische en physische, tot mechanische laten terugbrengen." (Prof. G. Heymans, »de Gids" van April 1896, blz. 94.) Zelfs objective is dit niet eens toe te geven; vgl bijv. W. Ostwald over »die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus" (Leipzig 1895).

grepen, geef er de voorkeur aan, van meet aan op te treden met de erkentenis, dat ten spijt van al wat onderzocht is en gevonden, ten spijt ook van wat nog gevonden staat te worden, eene wezenlijke en eigenlijke wetenschap van menschen in het geheel niet bestaat, en wij bij alles wat wij doen en denken hebben te beginnen en te eindigen met gelóóf. Dit is de echte zin der waarheid, dat geene wetenschap het zonder „hypothesen" vermag te stellen; onvermijdelijk moet het betrekkelijke weten hangen tusschen uitersten, die zelf geen weten zijn. Schroomen wij dan niet te zeggen waar het op staat; erkennen wij, dat al ons zoeken en vinden, al ons handelen en kennen onontkoombaar gehuld blijft in een alomsluitend Medium dat ons weten verre te buiten gaat, doch ons bij ingeving en intuïtie blijft rechtigen tot de oude, hoewel in ons toch ook weer nieuwe, leuze:

CREDAMUS!

Edel groot achtbare heeren curatoren der Leidsche universiteit! In deze oud eerwaarde wijd en zijd beroemde inrichting van hooger onderwijs, waar men zich als omzweefd voelt door de schim van den grooten Zwijger, staat in mij thans een autodidakt zonder akademische antecedenten op de philosophische cathedra. Een zeldzaam feit, dat eer aan allen doet die er toe hebben medegewerkt, indien het namelijk lofwaardig is, dat men zonder aanzien van persoon of voorspraak in volle onpartijdigheid verdienste toont op prijs te stellen, waar men die ook meent te zien. Wat de onverwachte verheffing op den duur voor mijzelven blijken zal, is eene andere vraag; ten minste kan ik in het gewaad, waarmede hare Majesteit de Regentes mij heeft omhangen, hier moeilijk optreden zonder huivering, en ik verheel het mijzelven niet, dat ik van het standpunt eener zelfzuchtige verstandigheid misschien veel beter had gedaan, had ik in het schoone Indië als taalleeraar eenvoudig de weinige jaren uitgediend, waarna een aan bescheidene levenseischen voldoend jaargeld in ruste mij verzekerd was. Reeds in den aard der hier door mij aanvaarde taak is daarvoor reden. Het zal mij niet ontbreken aan plichtsbesef en goeden wil om ze naar behooren te volbrengen, en ik erken zelfs dat ik, de

gemiddelde menschelijke vermogens in aanmerking nemende, mij thans op mijne plaats gevoel met betrekking tot hetgeen den modernen wijsgeer meer bepaaldelijk kenmerkt: de algemeen theoretische reflectie, de kritiek der kennis, waarin de logica en metaphysica van onze dagen elkaar ontmoeten. Doch voor zoo iets is aan eene Nederlandsche hoogeschool maar weinig plaats, en sedert 1876 staat de leerstoel van den vertegenwoordiger der zuiver beschouwelijke wijsbegeerte in onze universiteiten als een memento van wat het hooger onderwijs *niet* is: het waarlijk organisch geheel eener litterarum universitas. Mijn eigenlijk vak, de in alle hoogere geleerdheid eigenlijk onontbeerlijke bezinning ten aanzien der schematisch constante fungeerwijzen, voorstellingen, intuïties, postulaten die in elk menschelijk geestesleven bewust of onbewust aanwezig zijn, staat op geen programma van algemeene en voor allen geldende propaedeusis, en men kan onder ons, ridiculum dictu, een doctor ja hoogleeraar zijn der wetenschap, zonder dat men van algemeene *φιλοσοφία* iets anders heeft dan wanbegrippen. Wel verre dat de algemeene denkleer met een complex van aanverwante vakken, als zedenkunde en rechtsphilosophie en schoonheidsleer en wijsbegeerte van den godsdienst, in eene zelfstandige afdeeling aan het hoofd onzer faculteiten zoude staan, waar zij naar de idee der universiteit behoort, is zij helaas! de Asschepoester onzer hoogescholen, onbekend en onbemind, weggeborgen in het uiterste hoekjen der atomistisch uiteengevallene universitas, waar niemand voor een akademisch examen haar hoeft op te zoeken; en de eenige weg schier, waarlangs haar vertegenwoordiger het binnen eng gestelde grenzen ook reglementair in zijne macht heeft

om tot de vorming der studeerende jeugd het zijne bij te dragen, is die eener geschiedkundige uiteenzetting van wat in lang vervlogen dagen door Hellenen en Romeinen is gedacht. In die richting alleen zal ik voor eene kleine kategorie van studeerenden niet enkel docent maar, in althans ondergeschikten zin, ook examinator zijn; in die richting zal ik dus in eersten aanleg een groot deel van mijn arbeidsvermogen dienen te ontwikkelen; in die richting ook staart het oog mijns geestes met ongeveinsden schroom. Niet dat ik op het gebied der ouden geheel vreemdeling ben: dat is sinds jaren verre, maar professioneel classicus ben ik toch nooit geweest, en het is heel iets anders, naar de mate van eigen behoefte aan inlichting en verruiming of aanvulling van inzicht, in werken of overblijfselen van werken der ouden te hebben gebladerd, dan ambtshalve op te treden als afzonderlijk aangewezen deskundige voor een op zich zelf zeer moeilijk deel der klassieke letteren. En dit aan eene inrichting, waar mannen hebben uitgeblonken als Hemsterhuis en Ruhnken en Wyttenbach en Valkenaar en Cobet, en waar nog heden aan mijne zijde mannen zullen zetelen, bij wier geleerdheid mijne kennis der klassieke letteren in het niet verzinkt! De veelzijdigheid, waarnaar ik reeds sinds jaren streef, baat mij hier weinig voor mijn zelfgevoel, en ik kan U slechts verzekeren, dat ik onvermoeid bezig ben, om de specieele belezenheid in dezen te verwerven, zonder dewelke ik geene achting zoude kunnen behouden voor mijzelven.

En nu een woord tot U, hooggeleerde heeren professoren dezer universiteit! Ook voor U zal het geen betoog behoeven, dat het den voormaligen hulponderwijzer en taalleeraar wonderlijk te moede is, hier zoo op eens

voor U te staan als opvolger van den hooggeleerden Land. Reeds in het negatieve feit dat noch Gijzelven noch eenige andere akademische corporatie mij door eenigerlei onderscheiding daar recht toe hadt gegeven, ligt mijn geloofsbrief, wanneer ik U verzeker, dat ik als αὐτουργὸς niet had verwacht U ooit als ambtgenoot te zullen mogen begroeten. Als vreemdeling kom ik tot de meesten Uwer; wat ik weet, heb ik van meet aan moeten leeren sinds het bereiken van eenen leeftijd waarop anderen hunne studies „geëindigd" noemen, en zeer ingebeeld, voorwaar, had ik wel moeten zijn om mij te kunnen verbeelden, dat de tot nu toe geleverde proeven mijner zoo laat begonnene autodidaxis zóó glansrijk zijn geweest, dat mij daardoor ὑπὲρ τὰ ἐσκαμμένα, over alle hindernissen heen, de weg tot Uwen kring gebaand werd. Ik ben dan ook verstandig genoeg om te beseffen, dat ik mijne benoeming dien te beschouwen als eene erkentenis, niet zoozeer van wat ik bij mijne drukke bezigheden als taalleeraar reeds heb vermogen te praesteeren, als wat men van mijne werkkracht en toewijding bij voldoend otium gelooft te mogen verwachten. Weest overtuigd, dat die gedachte mij noch ijdel maakt noch vroolijk stemt; al heb ik geen oogenblik geaarzeld te komen toen ik geroepen werd, ik mag bij allen studiezin en werklust mijne borst toch wel beklemd voelen, wanneer ik mijzelven vraag, of ik dan nu werkelijk zooveel intellectueele energie vermag te ontwikkelen, dat ik het ongewone feit mijner benoeming volledig zal vermogen te rechtvaardigen. Toch vrees ik niet! Te midden van het wanluidend gekrijsch der nijdig mij omfladderende nachtvogels en van het smalend gefluister derzulken, die het den professor geworden autodidakt niet meer vergeven dat zijne jeugd rampspoediger dan de hunne is

geweest, heb ik mij aangegord tot mijne taak met alle kracht die in mij is. Doch zal het blijken dat ik niet te vergeefs geloopen noch te vergeefs gearbeid heb, dan heb ik bij alle eigene bemoeienis dringend behoefte aan Ulieder hulp en bijstand; onthoudt mij, bid ik U daarom, Uwe voorlichting en medewerking niet. Gewillig zal ik van U allen leeren, het allereerst van U, de Goeje, Kern, Cosijn, mijne oude vrienden en helpers, voorts ook van alle leden der litteraire faculteit, en in het algemeen van ieder senior, die mij met zijnen raad en zijne vingerwijzigingen bij gelegenheid zal willen bijstaan. Van Uwe meerdere en beter geschoolde wijsheid zal ik naar krachten voordeel trekken, om een werkdadig en oordeelkundig aandeel te leeren nemen aan de verbreiding van verstandsverheldering en gemoedsveredeling, die het doel is, of moest zijn, van alle hooger onderwijs, en waaraan toch wel een ieder onzer in eersten aanleg voor zich zelven dient te werken, zal hij een deugdelijk leidsman ook voor anderen kunnen zijn.

Ten slotte nog een woord tot U, weledele heeren studenten dezer hoogeschool! *U* ben ik ganschelijk vreemd; nog kunt *Gij* heel niet weten wat Gij aan mij hebt. Geleidelijk echter zal dat, hoop ik, anders worden. Wel eischen onze akademische statuten van U geene vertrouwdheid met de eigenaardige soort van overwegingen en inzichten welke door mij in onze universiteit zullen worden vertegenwoordigd, en ik heb niet te verwachten dat Gijlieden, van alledaagsche nieuwsgierigheid naar het vreemde en opzienbarende hier afgezien, zoo aanstonds voor Uzelven zoodanig verheven zult blijken boven het officieele wetsniveau om mijne lessen als iets anders aan te merken dan eene voor Uzelven onnoodige en vrij overbodige zaak. Doch ik stel ver.

trouwen genoeg in de menschelijke natuur, om mij iets te beloven van de wijze, waarop Gij allengs op mijne ambtelijke en private tegemoetkomingen zult gaan reageeren, en ik verzeker U vooruit, dat toenadering van Uwen kant tot Uw eigen voordeel zal geschieden. Niet, dat ik Ulieden iets heb voor te houden, dat U rechtstreeks bij Uwe examina te stade komt: een leermeester der wijsbegeerte matigt zich het recht niet aan, om met zijne voorlichtingen en uiteenzettingen te grijpen in het onderwijs betreffende de specieele reeksen van verschijnselen, waarvan in de afzonderlijke wetenschappen het onderling verband wordt nagegaan en zoo mogelijk vastgesteld. Doch het zal U, hoop ik, in Uwen omgang met mij tot bewustzijn komen, dat men bij gebrek aan algemeen theoretische bezinning maar al te zeer geneigd is om voor wetenschappelijk, liefst „natuurwetenschappelijk", inzicht te houden wat dikwijls niets is dan naïveteit, en dat de echt verstandige geestestoestand, waarin dit wordt vermeden, bereikt wordt langs den weg der kritische philosophie. Die laatste is mijn domein: bezinning ten aanzien van het schematisch constante in het menschelijk geestesleven, onafhankelijk van afzonderlijke bemoeienis aangaande deze en die soorten van qualitatief onderscheidene contingentia, is eigenlijk in beginsel wat ik tegenover Ulieden heb voor te staan, en ik hoop, dat Gij mij in de gelegenheid zult stellen, aan U mijnen plicht te doen. In het gezicht der barbarizeerende ochlokratie waarmede de naaste toekomst dreigt, zijt Gij en Uwsgelijken de hoop des Vaderlands, en het is in rechtstreeksch verband daarmede, dat ik Ulieden zoude willen bijbrengen, hoe edel een goed waarachtige wijsgeerige vorming is. Gelukkig maakt die vorming niet; met zelfzuchtige

beweegredenen behoeft Gij niet tot mij te komen, want als het daar op aankomt, zijn de domsten er in dit leven nog niet het slechtst aan toe. Doch er is een hooger menschelijk goed dan ἡδονή, de schoone zelfstandigheid namelijk van den wijze, die bij alle innigheid van verachting voor des levens nietigheden, (1) bij alle besef ook van de onmogelijkheid dat Gods verborgenheid worde ontsluierd, toch juist de fijnste waardeering gevoelt voor al wat waarlijk schoon en goed en edel en scherpzinnig is, voor al wat in dit moordend en vermoorde leven naar binnen schijnt als straal van troostende genade uit ongekende Eeuwigheid. Gelooft den autodidakt, mijne heeren, die het op school- noch collegebanken anderen heeft moeten leeren nazeggen, maar het zelf ondervonden heeft: de Philosophie is, ja, geene bezigheid voor kleine zielen, voor baatzuchtige of zwakke hersenen, maar zij is toch ook het onnutte en daarbij onverduwbare geestesvoedsel niet, waarvoor zij veel wordt uitgegeven. De waarheid is dat zij iets edels is en fijns, een iets dat slechts door de aristokraten naar den geest op zijnen vollen prijs geschat kan worden. (2) Ieder Uwer, die de gegrondheid dezer verzekering van meer nabij mocht willen onderzoeken, zal mij te aller tijd, privatim ook in mijn studeervertrek, van harte welkom zijn: zoover mijne belezenheid reikt, — en wij allen weten ten deele — zult Gij mij altijd willig vinden om U den weg te wijzen naar de

(1) Ἧι οὖν ὑπάρχει διανοίᾳ μεγαλοπρέπεια καὶ θεωρία παντὸς μὲν χρόνου πάσης δὲ οὐσίας, οἷόν τε οἴει τούτῳ μέγα τι δοκεῖν εἶναι τὸν ἀνθρώπινον βίον; Plat. Civ. VI p. 486.

(2) Φιλόσοφοι οὐ τιμῶνται ἐν ταῖς πόλεσι· μεγίστη καὶ ἰσχυροτάτη διαβολὴ γίγνεται φιλοσοφίᾳ. Ἐναντιώτατον γάρ που σμικρολογία ψυχῇ μελλούσῃ τοῦ ὅλου καὶ παντὸς ἀεὶ ἐπορέξεσθαι θείου τε καὶ ἀνθρωπίνου· φιλόσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι. Οἱ πολλοὶ κακοί. Plat Civ. pp. 489, 486, 494, 490.

grooten geesten van wie ik zelf vermeen te hebben geleerd. „Liefde tot de wijsheid" is eene zaak, die ieder voor zich en toch ook weer ons allen tezamen raakt, en weinig reden van bestaan, voorwaar, heeft een akademisch professor der theoretische bezinning, die in eigen studeervertrek te midden zijner boeken zich afzonderend, alleen maar wijs is, of zich wijs waant, voor zich zelven, in plaats dat hij naar de mate van het voor hem opgegane licht naar krachten bijdraagt tot de vorming en veredeling eener geestelijke bloem der Maatschappij. Aanvaardt die uitspraak als een pand, als de openlijke erkentenis van een diep gevoelden plicht, om ook in het leven, ja vooral daar, Uw oudere en belangstellende vriend te zijn: houdt U verzekerd, dat ik zelf naar gelegenheid verlang, om in het algemeen op uwe lectuur en Uwe gedachten, zoodra ze niet Uwe vakstudiën betreffen, eenigen invloed uit te oefenen. Zoo mogelijk wil ik nu nog worden wat ik in mijne kommerlijke jeugd niet heb mogen zijn: een vriend van studenten, en dit om, Deo volente coeptoque annuente, voor mijn deeltjen mede te werken aan de verhooging van het geestespeil der menschheid, aan de belangen van ons dierbaar vaderland, en aan den voortdurenden bloei der edele Leidsche hoogeschool!

IK HEB GEZEGD.

HET DENKEN IN ZIJNE ZELFKRITIEK.

„Zoo iemand meent iets te weten, die heeft nog „niets gekend, gelijk men behoort te kennen."
1 Kor. VIII : 2.

Wanneer de mensch tot zelfbezinning geraakt, leert hij, aan wat hij zijne *kennis* noemt, twee bestanddeelen onderscheiden; deze, immers, bestaat uit de *gegevens* aan de eene en uit de *verbinding* of verwerking dier gegevens aan de andere zijde. Door onze zintuiglijke ontvankelijkheid worden in de bij ons ontstane gewaarwordingen en aanschouwingen vele en verschillende elementen gegeven, wier verbinding noodzakelijk, doch niet zoo maar voorhanden is. Uit onze waarnemingen zelven kan de bedoelde verwerking nog niet resulteeren, zij is alleen uit eene van binnen komende werkzaamheid van tweeden aanleg te verklaren; de wijsgeerige kritiek der waarneming leert ons, dat de voortbrenging der verschijnselen tot de intellectueele functiën van éérste instantie behoort. Wij noemen de werkzaamheid van tweeden aanleg *denken*. In het denken constateeren wij met bewustzijn en a posteriore als „voor ons" voorhanden, wat wij op aandoening door het niet-ik, spontaan of intuïtief en onbewust, zelve hebben voortgebracht.

Alle eigenlijke ondervinding ontstaat eerst in en door de *gedachte*. Het is tot de kennis der verschijnselen niet voldoende, dat men ze *waarneme*; men moet ze daarbij tegelijk denken. Dit denken bestaat in eene onderschei-

ding, vergelijking en verbinding van denkbeelden, eene functie, welke men in de logica of redekunde *oordeel* noemt, en waarbij altoos, hetzij uitdrukkelijk, hetzij in de verzwegen bedoeling, *onderwerp*, *gezegde* en *verbindingswoord* te onderscheiden zijn. Wij rangschikken hierbij de eene gedachte onder de andere, of, wat hetzelfde is, vatten onze gewaarwordingen en waarneemsels onder *begrippen* tezamen; wij *oordeelen* over die gewaarwordingen en waarneemsels. Het vermogen onzes geestes tot zulk een rangschikken van afzonderlijkheden onder algemeene gedachten noemen wij *verstand*. Een oordeel is alzoo eene verrichting des verstands, door middel waarvan het menigvuldige der waarneming onder steeds ruimer wordende algemeenheden kan worden samengevat. In laatsten aanleg is het de strekking dier functiën, al onderscheidende en verbindende, tot een rangschikken der afzonderlijke gegevens onder eenige weinige hoogste algemeenheden te geraken.

De mogelijkheid bestaat, dat men de bedoelde algemeenheden in haar geheel blootlegge. Onder zooveel laatste eenheden de oordeelsfunctiën kunnen worden samengevat, zoo vele *stambegrippen* des verstands hebben wij ten aanzien van het ordenen der voorstellingen dan aan te nemen. Iedere laatste, niet meer herleidbare, eenheid in ons oordeelen is dan een aangeboren denkvorm, eene van te voren vaststaande fungeerwijze des verstands, welke als zoodanig niet tot bewustzijn behoeft gekomen te zijn, om verzwegen in onze oordeelvellingen te liggen opgesloten. Kant is het, die in de „transcendentale Analytica" zijner onsterfelijke *Kritiek der zuivere Rede* (1781) de stambegrippen of „kategorieën" heeft blootgelegd, waarin het redeneerend denken zich overeenkomstig de onpersoonlijke logica van den ons allen

gemeenzamen aanleg te bewegen heeft. De groote Koningsberger heeft hier baanbrekend gehandeld; de lijst van zoogenaamde kategorieën, reeds in de oudheid door Aristoteles opgesteld, heeft nooit veel stelselmatige waarde gehad.

De kategorieën of stambegrippen te ontdekken, is niet moeilijk, zoodra men zich slechts duidelijk heeft gemaakt, in welk opzicht zij zich van de andere begrippen onderscheiden. Het zijn, als zuivere verstandsbegrippen, gedachten zonder eenigen zakelijken inhoud: óórdeelende begrippen zijn het, terwijl de uit de afzonderlijke voorstellingen getrokkene ervaringsbegrippen van vóórstellenden aard zijn. De functie der stambegrippen is niet, voorwerpen voor te stellen, maar voorstellingen te ordenen en te verbinden. Voorwerpen zijn in de waarneming gegeven; nooit is dit met hunne verbinding het geval; de voorstellende begrippen kunnen uit de aanschouwsels getrokken worden, iets wat bij de oordeelende begrippen niet doenlijk is. Nu bestaat in de verbinding de *vorm* des oordeels, hoedanige overblijft, wanneer men de te verbindene denkbeelden of toevallige bestanddeelen, den inhoud m. e. w., van het geheel aftrekt. Oordeelende *begrippen* zijn er van zelf in gelijken getale als de oordeels*vormen*, waaruit zij grammatisch verzelfstandigd zijn, en die men ook *zuivere verstandsvormen* noemen kan, voor zooverre het oordeelen of denken de functie uitmaakt, die in het bijzonder aan het menschelijk verstand eigen is.

Tot de ontdekking, dan, der zuivere verstandsbegrippen levert de algemeene logica een veiligen leiddraad in de leer des oordeels. Zoovele oordeelsvormen, zeiden wij, zoovele kategorieën: zijn de oordeelsvormen volledig gevonden, dan hebben wij de gezamenlijke stambegrippen

te gelijkertijd. Nu kunnen wij, onder daarlating van den toevalligen inhoud, vooreerst op het *onderwerp* van den zin reflecteeren, waarbij dan in logischen zin alleen deszelfs omvang of grootheid overblijft. — de *quantiteit* des oordeels. Vestigen wij onze aandacht in denzelfden zin op het gezegde, dan wordt daardoor eene *hoedanigheid* des onderwerps gedacht: de *qualiteit* des oordeels. Richten wij onze opmerkzaamheid op de *verhouding* waarin de beide, in het oordeel verbondene, denkbeelden gedacht zijn, dan erlangen wij als logischen vorm de *relatie* des oordeels. De *wijze*, eindelijk, waarop de verbinding der denkbeelden gedacht wordt, levert de *modaliteit* des oordeels. De zuivere oordeelsvormen in algemeensten zin zijn alzoo: *quantiteit*, *qualiteit*, *relatie* en *modaliteit*.

Elk dezer oordeelsvormen heeft zijne vaste onderafdeelingen. Het in het onderwerp gedacht begrip is ten aanzien van zijnen omvang van algemeenen, afzonderenden of enkelvoudigen aard. In omgekeerde orde genomen, geeft dit de stambegrippen *eenheid*, *veelheid*, *alheid*. In den logischen vorm is het op eene eenheid betrokkene oordeel niet van het algemeene onderscheiden, want in beide gevallen wordt het onderwerp van den zin in zijn geheelen omvang onder de in het gezegde aangeduide algemeenheid gebracht. Wel echter zijn beide soorten van oordeel in kenniswaarde onderscheiden, en dit zelfs lijnrecht: de leer der kennis heeft ze daarom scherp uit elkander te houden, al kan de formeele logica de genoemde twee rubrieken vereenzelvigen. Overigens vinden wij het bedoelde onderscheid reeds in de Logica van Wolff. (1)

---

(1) *Philosophia rationalis sive logica methodo scientifica pertractata.* Auctore Christiano Wolfio. Francofurti et Lipsiae 1728. § § 240—243.

Gaan wij over tot de beschouwing der hoedanigheid, gegeven in het gezegde als kenteeken des onderwerps, dan zien wij, dat zich aan de qualiteit de oordeelsvormen van *bevestiging* of toekenning en *ontkenning* of ontzegging voordoen. De vorm van beaming wil dan nog nauwkeuriger onderscheiden worden: zuiver logisch genomen, laat het begrip zelf van het gezegde zich bevestigen of ontkennen, zoodat wij aan het onderwerp S het gezegde P of het ontkennend gezegde non-P kunnen toekennen. Deze laatste soort van bevestiging is eene *beperking* ten aanzien van den inhoud der kennis: aan het onderwerp worden voorloopig alle mogelijke gezegden toegelaten, uitgenomen dit eene. De algemeene logica kan deze soort tot de bevestigende oordeelswijze rekenen: in de leer der kennis heeft men tusschen bevestiging en beperking te onderscheiden. Overigens treffen wij ook in Wolff's logica eene overeenkomstige distinctie aan. (1)

Ook de verhouding tusschen onderwerp en gezegde is drieërlei. Zij is nl. de betrekking tusschen het *wezen* en zijne *hoedanigheden*, die tusschen *reden* en *gevolg*, of die van het bepaald begrip tot de in hare klassen verdeelde *soort*. Wat dit laatste betreft, zoo valt het begrip onder de eene of andere klasse; het is A of B; is het het eene, dan is het noodzakelijk het andere niet. Het eene oordeel sluit het andere uit, zoodat zij in ons denken tot elkander staan in eene verhouding van wederzijdsche afhankelijkheid of *gemeenschap*. In verband met het onderscheid tusschen het kategorische, het hypothetische en het disjunctieve oordeel vinden wij hier de kategorieën *zelfstandigheid* (en *eigenschap*), *oorzakelijkheid* en *gemeenschap*.

De modaliteit, eindelijk, van het oordeel slaat op de wijze waarop het denken de verbinding tusschen onder-

(1) §§ 208 & 209. Conferatur § 204.

werp en gezegde verricht, op de waarde, m. a. w., der copula „is." De verbinding geldt als denkbaar, gegeven of onvermijdelijk, al naar wij spreken in problematischen, assertorischen of apodeiktischen zin. De stambegrippen, hier gevonden, heeten *mogelijkheid*, *bestaan* en *noodzakelijkheid* (negatief, *toevalligheid*.)

Ziedaar beknoptelijk eene opsomming, volgens Kant, van de stambegrippen, waarin het denken zich beweegt. Als begrippen deelen zij het karakter van abstracties met ieder ander begrip; in dien zin zijn zij „a posteriore." Als aanduiding van hetgeen in ons denken noncontingent of constant is, wijzen zij op een van te voren vaststaand schematisme in het redeneerend denken, en zijn in dien (vertegenwoordigenden) zin „a priore". Wijl zij niet voortvloeien uit de toevallige gegevens der ervaring, hebben zij geen zakelijken inhoud. Gelijk Kant uitdrukkelijk aangeeft in zijn onderzoek „aangaande den grond in het algemeen van de onderscheiding aller zaken in phainomena en nooumena" [1], is het niet doenlijk, de stambegrippen in zakelijken zin te definieeren. Het zijn zuivere „kategorieën" des verstands, zij het, dat zij ons als zoodanig tot bewustzijn komen, dan wel in onze gedachtenreeksen verzwegen vervat zijn. Hun aantal volgens Kant is twaalf: *eenheid*, *veelheid* en *alheid* zijn de quantiteitskategorieën; *werkelijkheid*, *ontkenning* en *beperking* zijn de stambegrippen der qualiteit; *zelfstandigheid* en *eigenschap*, *oorzaak* en *gevolg*, *gemeenschap* of *wederkeerigheid* zijn de stambegrippen van relatie; *mogelijkheid* en *onmogelijkheid*, *bestaan* en *nietbestaan*, *noodzakelijkheid* en *toevalligheid* zijn de modaliteitskategorieën. Het schema is geenszins vrij van

[1] *Kritik der reinen Vernunft*, blz. 221 en vlg. in de uitgave van Dr. Karl Kehrbach (Lpz. 1878).

bedenkingen zooals het daar ligt, doch is tot dusverre nog door geen ander van besliste superioriteit vervangen, noch ook is het hier de plaats om over zijne gebreken in uitvoerige onderzoekingen te treden. Dat het in algemeenen zin eene vrij goede benadering van het schematisme onzer denkverrichtingen mag heeten, bleek overigens reeds weinige jaren na het verschijnen van Kant's *Vernunftkritik*, door de proef, welke Fichte leverde op de som. Deze geweldige denker nl. slaagde erin, de Kantische kategorieën zuiver a priore uit het subject te deduceeren. Doch ook dat moeten wij weder daarlaten.

Zeiden wij daareven, dat de kategorieën niet vatbaar zijn voor eene omschrijving in den eigenlijken zin des woords, zoo verwarre men eene zoodanige ontkenning niet met eene loochening der mogelijkheid, ze in den tijd te *schematizeeren.* (1) Eene zekere soort van toelichting der stambegrippen bestaat er nl. toch weder in dezen zin, dat wij de grondtrekken van hun gebruik aanduiden, doordat wij ze construeeren in de tijdsintuïtie, hoedanige de algemeenste voorwaarde voor de mogelijkheid aller gedachte is. Zoo ligt ten eerste het schema van quantiteit of getal in het enkele voortschrijden van het een naar het ander; daarbij blijkt dan de *eenheid* de kategorie der rekening met gewone getallen, de *veelheid* het stambegrip voor het rekenen met onbepaalde teekenen en de alheid de kategorie der grensmethode: 1—a—∞. Bij de qualiteitskategorieën bevinden wij ons op den bodem van het probleem der

(1) Eene meer uitvoerige uiteenzetting van dit uiterst afgetrokkene onderwerp, dan hier kan gegeven worden, vindt men o. a. in P. S. Neide's dissertatie over *die Kantsche Lehre vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe*, Halle 1878.

continuïteit, van de differentiaal- en integraalrekening (1): schema der *realiteit* is eene ononderbrokene en gelijkmatige verwekking of voortbrenging in den tijd; het is de tijd, in zooverre deze uit tijds*momenten* continuatief is ontstaan, waarmede dan strookt, dat de *ontkenning* als ledige tijd of nul en de *beperking* als het tijdsmoment, of tijdsdifferentiaal, wordt geschematizeerd. *Substantie* is datgene, wat met het elkander opvolgende gelijktijdig is, en waaraan dus zoowel volgorde als gelijktijdigheid van bestaan kan worden nagegaan; de *oorzaak* (van voren *doel*) is datgene, waarop, wanneer het gegeven is, iets anders altoos volgt, terwijl de *gemeenschap* zich als gelijktijdigheid van toestandswijzigingen in een meervoud van bestaanseenheden laat schematizeeren. De *mogelijkheid* is de overeenstemming der samenvoeging van onderscheidene gedachten met de voorwaarden der tijdsvoorstelling in het algemeen, volgens welke het aan elkaar tegenovergestelde in een en dezelfde zaak niet tegelijk, maar slechts na elkander, wezen kan; *bestaan* is vulling van een bepaalden tijd, terwijl *noodzakelijkheid* als een bestaan te allen tijde te schematizeeren is.

Eene eigenaardigheid der Kantische kategorieënlijst is blijkbaar, dat er eene driedeeling in heerscht. Terwijl anders de indeeling eens begrips tweedeelig (A en non-A) wordt opgevat, geldt bij de in Kantischen zin opgestelde stambegrippen eene, zoo het heet, trichotomische indeeling, zoodat elk der vier groepen uit drie begrippen bestaat. Het derde impliceert dan telkens de vereeniging der twee anderen. Zoo is de alheid eene

---

(1) Vgl. F. A. Müller, *Das Problem der Continuïtät in Mathematik und Mechanik*; Marburg 1886.

veelheid in eenheid, de beperking eene verbinding van ontkenning en bevestiging, de gemeenschap een verband tusschen dingen als wederzijdsche oorzaken, en zijn in de noodzakelijkheid bestaan en mogelijkheid verbonden.

Bij eenig nadenken blijkt het al spoedig, dat niet alle kategorieën gelijke waarde bezitten; om dit toe te geven, is het niet noodig, dat men met Schopenhauer haar getal vereenvoudige tot een, de kategorie nl. der causaliteit. De algemeenst geldige kategorie is wel die van het „Zijn"; dit begrip bevat slechts het gemeenschappelijke in het algemeen aan alles wat wij vermogen te denken; het is alzoo volslagen ledig, en mag wel het verstandsbegrip heeten bij uitnemendheid. Het begrip van het Zijn als zoodanig verhoudt zich volstrekt onverschillig tot elke denkbare tegenstelling, ook die tusschen een volstrekt en een betrekkelijk bestaan; het betrekkelijke, de schijn, ja zelfs het nietbestaande *is*, even goed als het Absolute, voor zooverre het slechts een voorwerp van ons denken wordt. In dezen zin mag men zeggen, dat het begrip „Zijn" de kategorie is der kategorieën. De begrippen mogelijkheid en toeval, daarentegen, kunnen moeilijk als positieve denkbepalingen worden opgesteld; zij sluiten voor ons enkel afwezigheid in van stellig inzicht. [1] De stambegrippen van relatie zijn allicht het gewichtigst, in zooverre zij het schema uitmaken, waarin wij ons den samenhang der Natuur voorstellen. Vooral is de causaliteit een begrip geworden van overwegend belang; men gebruikt het veelal bij voorkeur, om er de beteekenis der zuivere verstands-

---

[1] Zie echter, over het begrip eener reëele mogelijkheid, O. Liebmann in *Gedanken und Thatsachen* (1882), blz. 11 volg.

begrippen aan te verduidelijken. [1] Dat wij althans in dit begrip iets hebben, wat van alle empirische soortbegrippen hemelsbreed onderscheiden is, kan voor niemand lang twijfelachtig blijven: het begrip van (reden of logischen en oorzaak of reëelen) grond stelt geenerlei aanschouwelijke zaak voor; het is geene gedachte, welke men terug kan brengen tot eenig waarneembaar voorwerp, en is dus niet, als de contingente soortbegrippen, uit de afzonderlijke waarneemsels gedestilleerd. Het begrip van grond stelt niets voor; het is enkel een verbindingsbegrip, heeft dus geen objectieven grondslag en moet daarom van subjectieven oorsprong wezen. Als gedachte kan het geen aanschouwsel zijn, anders moest het zich laten construeeren; objectiveeren laat het zich niet, het laat zich alleen denken. In tegenstelling met de „soort"-begrippen is het alzoo een zuiver verstandsbegrip, dat met het oog op het toevallig charakter der soortbegrippen een noodzakelijk begrip, met het oog op het aanschouwelijk charakter der soortbegrippen een zuiver verbindingsbegrip kan worden genoemd. Beschouwd als voorbeeld van ons vermogen tot grammatische verzelfstandiging is de Causaliteit de algemeene aanduiding van den wetensdrang des geestes, en men zoude den theoretischen drang eene verder ontwikkeling kunnen noemen van eene reeds voorbewust aanwezige causaliteitswet. Die drang duikt op uit onbewuste geestesdiepten, waarin de wet van oorzaak en

---

[1] In het voorbijgaan zij hier opgemerkt, dat elk stambegrip van het denken een zuiver verstandsbegrip is, maar niet omgekeerd. Men denke hier bijv. aan begrippen als *gelijkheid*, *kracht*, *weerstand*, *worden*, *vergaan*, *verandering*, die zuivere, doch afgeleide, verstandsbegrippen zijn. Eene uitlegging van het afgeleid charakter dier begrippen moet al weder wegblijven.

gevolg reeds onbewust moet werkzaam zijn geweest; in de verlichte spheer der bewustheid doet hij zich kond, om als eene nu bewuste begeerte de reeds vroeger instinctmatig opgevatte buitenwereld beredeneerd te omvatten en te doordringen.

De gedachte van verband als zoodanig berust op een geheel oorspronkelijken aanleg des geestes. Zonder geheel te loochenen, dat onze verbeelding zich de mogelijkheid vermag voor te stellen eener wereld, waarin geen redelijke samenhang tusschen toestanden en dingen zoude bestaan, mag men toch beweren, dat zulk eene voorstelling zich niet eens volkomen laat denken, nademaal eene algeheele doorzetting des denkbeelds gelijk zoude staan met de opheffing van het bewustzijn zelf. De wet en orde, de regelmaat en samenhang in de Natuur zijn niet enkel eene slotsom, hoedanige ons door de „ondervinding" wordt opgedrongen, maar vóór alles eene voorwaarde voor de mogelijkheid der kennis zelve. Als oorspronkelijke geestesdrang ligt de causale functie reeds als duistere en instinctmatige eisch ten grondslag aan elke poging om de gegevene verschijnselen en hunne veranderingen doorzichtig te maken voor het verstand. Zoo berust elk natuuronderzoek op apriorische of subjectieve postulaten; alleen door de volstrekte beteekenis van sommige onzer denkverrichtingen erlangen de langs empirischen weg gevondene regels de ware beteekenis en algemeenheid. Iedere natuurwet, zal zij iets meer inhouden dan de opmerking dat iets „gewoonlijk geschiedt", vooronderstelt eene alomvattende, in het wezen der Natuur liggende Noodzakelijkheid, welke alleen in hare eenzijdige toepassing op de voorwerpsverschijnselen den naam erlangt van „Natuurwet", maar in de wijsbegeerte absolute Rede heet. Dat wij overigens ook in

de „natuurwetten" iets bovenzinnelijks, onaanschouwbaars en onlichamelijks hebben, is bij eenig nadenken duidelijk; wilde men zich naar aanleiding van dien op het zoogenaamd *positivistische* standpunt stellen van Auguste Comte en zijne volgelingen, een standpunt waarop alle eigenlijk gezegde poging tot interpretatie en samenvatting vervalt, dan zoude men zich zelven bij voldoende beginselvastheid tot het standpunt onzer huisdieren herleiden, overmits ook deze, zonder naar verstandelijke doordringing te trachten van feiten en verschijnselen, zich bezig houden met objectieve feiten en hunne onderlinge verhoudingen, — de verhoudingen in zooverre slechts als zij zich opdoen uit zich zelven en onafhankelijk van het naar begrijpen trachtend onderzoek. Want aan het zoeken te gaan, in de van te voren vaststaande overtuiging, dat er berekenbare samenhang in de feiten zal te vinden zijn, kan nooit ofte nimmer „positivistisch" worden. De positivistische kennis des paards ten aanzien der verhouding tusschen verschijnselen als de binnenkomst zijns oppassers en het nieuwe voeder in de kribbe, is geen zier onzekerder en geenen penning minder waard, dan alle „positieve" natuurwetten, welke men zoude kunnen opstellen zonder een apodeiktisch en subjectief element in ons weten, zonder het persoonlijk vertrouwen, het vaste gelóóf, om zoo te zeggen, in de volstrekte geldigheid eener tegelijk subjectieve en algemeene Logica. Geene inductie vermag ons eenigerlei betrouwbaren regel aan de hand te doen, zoo zij niet door apodeiktische denkwetten wordt geschraagd en aangevuld; geenerlei kennis is mogelijk zonder een volstrekt vaststaand, van alle toevallige ondervinding onafhankelijk, element in het denken, zij het overigens onbetwistbaar, dat de wijze waarop zulke

elementen ons tot bewustzijn komen, op hare beurt toch weder extrahent of aposteriorisch is.

Enkele Fransch-Engelsche afdwalingen en kortzichtigheden daargelaten, mag men beweren, dat de apriorische grondslag en het apodeiktisch charakter van het oorzakelijkheidsbegrip onder de geleerden onzer dagen vrij algemeen wordt bevroed, en dit wijl het tamelijk duidelijk voor oogen ligt. Ook bevestiging en ontkenning, ([1]) mogelijkheid, toevalligheid en dgl. zijn onmiskenbaar van non-objectieven oorsprong. Doch is dit nu ook met de *getallen* het geval? Niet iedereen allicht zal in staat zijn, den subjectieven (ik zoude het zelfs noemen: den mystieken) grondslag ook onzer quantiteitsbegrippen zoo dadelijk in te zien. Is niet eene door een ander op het zwarte bord getrokkene begrensde rechte lijn zeer objectievelijk voor mij eene eenheid tegenover een meervoud van overeenkomstige rechte lijnen? Men bezinne zich echter. Treed ik met mijne overdenkingen op deze lijn toe, dan ontspint zich al aanstonds eene uit mij zelven komende onderscheidingsfunctie, die in de zoogenaamd objectieve eenheid der aanschouwde lijn onmiddellijk een tweevoud constateert van uiteinden, en mij de enkelvoudige en tezamenhangende grootheid tot bewustzijn brengt als bestaande uit eene eindeloos voortloopende veelheid van onderdeelen. Tegenover die gedachte veelheid vat ik dan weder de lijn zelve tezamen als eene alheid of geheel. In de lineaire aanschouwing nu als zoodanig ligt dat alles volstrekt niet; als voorwerpelijk verschijnsel is de lijn aanschouwsel en daarmede uit. En zoo doorloopend

[1]) Betreffende dit begrip leze men o. a. Th. Born *Ueber die Negation und eine notwendige Einschränkung des Satzes vom Widerspruche* (1889).

in het dagelijksch leven. Dat ik een gegeven lichaam naar omstandigheid als eenheid of geheel aanschouw, is eene functie van het denken als zoodanig; bij nader toezien bijv. blijkt de opvatting des voorwerps als gehéél uit *positieve* bestanddeelen niet af te leiden, is elke eenheid aan het aanschouwsel van voorloopigen aard, en blijft aan ieder lichaam de mogelijkheid over tot onbepaalde getalsontwikkeling van de zijde der abstraheerende denkfunctie. ***Zoo is ten slotte de ware en wezenlijke eenheid overal slechts een postulaat van het denken;*** in de objectieve ondervinding is zij nergens en nimmer aan te treffen, en wij kunnen het ons alleen verwezenlijkt voorstellen in het meetkundig punt, — het objectieve *Niets*. Ontologisch gesproken, bestáát er misschien geene eenheid: het is een zuiver verstandsbegrip, dat in de conceptie van een volstrekt opgevat ***Alles*** zijn even onaanschouwbaren en bovenzinnelijken tegenhanger heeft. Het is tusschen twee objectieve onmogelijkheden, dat de Schijn hangt, dien wij werkelijkheid plegen te noemen.

Het blijft erbij: begrippen als enkelvoud en meervoud, bevestiging, mogelijkheid en werkelijkheid, reden en gevolg, zelfstandigheid en eigenschap zijn van subjectieven oorsprong; met name is ook het begrip „ding" of „zelfstandigheid", zoodra ik er alle toevallige hoedanigheden heb afgetrokken, eene volslagen ledige huls, gelijk reeds door David Hume geleerd is. (¹) Ook de „eigenschap" als zoodanig en in het algemeen mist allen beschrijfbaren inhoud. Het in dergelijke begrippen aangeduide stelsel van onderscheiding vormt een onzichtbaar en ontastbaar schema, waarin elke menschelijke

(¹) In diens *Treatise of Human Nature.* 1738—39.

gedachtenreeks zich wetend of onwetend te bewegen heeft, maar dat met de zinnelijke waarneming als zoodanig niets hoegenaamd heeft te maken. Vooral bij het oorzakelijkheidsbegrip blijft het van belang, den lezer het eigenaardig charakter der stambegrippen in te prenten en aan te preêken. Ik wijs er daarom nog eens nadrukkelijk op, dat al heeft men ook honderdduizend maal de verschijnselen A en B in dezelfde orde op elkander zien volgen, daarmede toch objectievelijk nooit ofte nimmer het verband gegeven is, dat men er in zijne verbeelding tusschen aanneemt. Gelijk het reeds mijn eigen denken is, dat boven mijne aanschouwsels zwevende, overeenkomstig den waarnemingsvorm des Tijds hunne gelijktijdigheid of volgorde vaststelt: evenals geen verschijnsel in zich zelf eenigerlei aanduiding van tijd bevat, maar eerst door het denken als een kraal, om zoo te zeggen, geregen wordt aan den draad der tijdsintuïtie, zoo ook is het ons denken, dat op spontane wijze in de verschijnselen verband legt of noodzakelijke volgorde, iets wat geene waarneemsels of gewaarwordingen uit zich zelven vermogen te leveren. De causale functie van het denken is zelfs zoo door en door subjectief-oorspronkelijk, dat reeds de waarneming zelve zonder haar niet mogelijk zoude zijn; de voorbewuste vorming der verschijnselen zelve sluit eene intuïtieve gevolgtrekking in van de werking of aandoening op de oorzaak of het niet-ik, eene gevolgtrekking die ons dan als zicht- en tastbaar voorwerp tot bewustzijn komt. Kortom, het charakter onzer gehééle ervaring zelfs is afhankelijk van de causale functie in den individueelen geest; wij bezitten in ons voorstellingsvermogen een hoogst wonderbaar en fijn toestel, dat naar aanleiding (wij willen aannemen) van zintuiglijke aandoening ter-

stond begint te werken overeenkomstig zijne van te voren vaststaande en soortelijk constante geaardheid en ons dan als gereed maaksel het beeld dezer geweldige wereld van verschijnselen aan de eene, de wijde wereld van begrippen aan de andere zijde, voor oogen stelt en tot bewustzijn brengt. Verdiept men zich door zelfkritiek in deze geheimzinnige en wonderbare feiten, dan wordt men meer rechtstreeks dan anders door het aloude en onoplosbare en huiveringwekkende wereldraadsel aangegrepen, want de hoogste intelligentie en doelmatigheid doen zich kond in de werkingen van ons eigen denkorgaan, zonder dat wij het minste besef hebben van de wijze waarop wij eraan gekomen zijn.

In de wording onzer gedachten speelt het *Onbewuste* de hoofdrol. Bij het maken van omschrijvingen, bij het vereenigen van denkbeelden door verhoudingsbegrippen, of bij het samenvatten van voorstellingen tot een enkel begrip, zoekt men bij het gelijke het gelijke, bij den vorm den inhoud, bij het gevolg den grond, bij het eene lid eens alternatiefs het andere, of omgekeerd. In alle gevallen hééft men de eene voorstelling en wenscht men eene andere, welke aan de gestelde verhouding beantwoordt. Nu heeft men de gewilde voorstelling als sluimerende herinnering bereids in zich ofte niet. In het tweede geval heeft men ze eerst rechtstreeks of middellijk „uit te denken": in het eerste geval komt het er op aan, dat iemand van eene ontelbare menigte herinneringsvoorstellingen juist de rechte weder „invalt". In beide gevallen is eene buiten het bewustzijn gelegene, spontaan doelmatige functie noodig. Nemen wij in het algemeen het oordeelen en het redeneeren, welk laatste met zijne sluitredenen niet dan een aaneengeschakeld oordeelen is. In het oordeel, naar wij weten, heeft de

verhouding tusschen het bijzondere en het algemeene hare eenvoudigste discursieve uitdrukking; het onderwerp vertegenwoordigt dan het bijzondere en het gezegde het algemeene. Bij iedere bijzonderheid passen echter zeer vele algemeenheden, die er alle in vervat zijn. Elk onderwerp kan daarom vele gezegden aannemen; welk ervan juist past, hangt af van het doel des gedachtengangs. Alleen doel en uitgangspunt liggen binnen het bewustzijn; de overige leden der gedachtenreeks moeten uit het Onbekende opduiken, doch tegelijk in de gewilde keten passen. De rechte voorstelling moet ons *invallen*, zoowel wanneer men bij het gezegde het onderwerp, als wanneer men bij het onderwerp het gezegde zoekt, want iedere algemeenheid omvat ook weder eene menigte van bijzonderheden. Hier is hooge doelmatigheid, verloopende in ons zelven, komende wij weten niet van waar, maar opduikende uit het Onbekende, het Onbewuste. Alles komt bij het denken op eene onbewust in ons werkende en toch doelmatige intuïtie aan; het komt erop aan, dat ons de juiste voorstelling op het rechte oogenblik „in de gedachte komt". Zoo mystiek is het onderscheid tusschen den diepzinnigen denker en den domkop, den dwaas, den idioot, den krankzinnige.

Keeren wij terug tot bespreking der kategorieën, dan hebben wij het ons voor goed duidelijk te maken wat er opgesloten ligt in het feit, dat de stambegrippen van ons denken van subjectieven oorsprong zijn en tegelijk op objectieve toepasselijkheid aanspraak maken. Waren de voorwerpen der waarneming onafhankelijke zaken buiten ons, zooals de gewone mensch zich dit verbeeldt, dingen, die als zoodanig onafhankelijk van het waarnemend bewustzijn bestonden, dan was geenerlei ver-

band denkbaar tusschen het voorwerp en ons denken. De objectieve geldigheid van het denken is alleen mogelijk, indien de vergelekene voorwerpen zelve gedachten zijn, wanneer zij even goed van denkbeeldigen aard zijn als alle oordeelvellingen zelve. Dat zegt overigens ook reeds de wijsgeerige kritiek der waarneming; volgens de metaphysische waarnemingsleer bevindt de aanschouwingsvorm der Ruimte zich als onbegrensde mogelijkheid van objectiveerende individualisatie binnen het betrokken bewustzijn zelf, en is dus de ruimte eene intuïtie des geestes. Hierin ligt echter opgesloten, dat dan ook de voorwerpen, die zich in de aanschouwde ruimte bewegen, tot den ideëelen inhoud des geestes behooren. De vraag, of de zoodoende als intern doorziene schijn-uitwendigheden al ofte niet vertegenwoordigende waarde bezitten als teekenen eener veelheid van zaken, welke op zich zelve bestaan, blijft hierbij voorloopig onbesproken.

Met de kategorieën op zich zelven is het wezen van ons denken nog op verre na niet voldoende blootgelegd. Tot het denken is vooreerst ook *geheugen* noodig, welks mogelijkheid op hare beurt het bestaan van een volstrekt primair en constant denkbeginsel onderstelt. Zetten wij dit beknoptelijk op Kantische wijze uiteen.

Alle denken vooronderstelt *herinnering:* eer ik mij echter eene voorstelling of gewaarwording kan herinneren, moet ik haar *opdoen* (apprehendere). Daar iedere waarneming in hare deelen kan worden ontleed, moet de „apprehensie" in eene samenvatting of synthesis bestaan. Eene eerste voorwaarde voor alle aanschouwing en daarmede voor elke gedachte, is gevolgelijk de *synthesis der apprehensie*. Is nu eene zoodanige aanschouwing voorbij en wordt er eene tweede voortge-

bracht, zoo zoude deze volgende geheel alleen staan en herinnering of kennis geheel onmogelijk blijven, indien wij niet het vermogen bezaten, om onze aanschouwsels, zij het ook wat verflauwd, *terug te roepen* en het eene met het andere in betrekking of verbinding te stellen. Verbinding = synthesis, en terugroeping = reproductie; wij hebben dus ook eene *synthesis der reproductie*. Daar verder eene teruggeroepene voorstelling met het charakter van het verdwenene is aangedaan en het voorbijgegane denkbeeld toch één moet wezen met de teruggeroepene voorstelling, moet het mogelijk zijn, de vroegere met de tegenwoordige in verband te brengen en beider eenheid te beamen: wij moeten m. a. w. eene op nieuw verschenene voorstelling kunnen *herkennen*. Herkenning = recognitie: om te kunnen denken, behoeven wij doorloopend het vermogen eener *synthesis der recognitie*.

Denken is herkennen, herkennen is vergelijken. Tot het vergelijken behoort altoos een gezichtspunt, van waar vergeleken wordt. De eene maal bijv. wordt er vergeleken uit het oogpunt der identiteit; een ander maal geschiedt het met het oog op de quantiteit, een derden keer met betrekking tot de qualiteit. Dit gezichtspunt kan niet zelf weder aanschouwsel zijn; men moet hier niet eene derde voorstelling aanschouwen, welke aan de andere twee gemeen is, maar veeleer de voorstellingen zelven in bepaalden zin opvatten en vasthouden. Was het vereischte gezichtspunt zelf een aanschouwsel, dan gaf dat slechts een derde beeld, gevoegd bij de andere. Nu hebben wij in onze kennis, buiten de gegevens zelven, niets dan afgetrokken denken. Afgetrokkene gedachten zijn begrippen. Dus kunnen wij alleen onder het gezichtspunt van (onaanschouwelijke)

begrippen onze verledene en tegenwoordige waarneemsels als dezelfde herkennen; onze herkenning is eene *recognitie in begrippen.* De bedoelde gezichtspunten zijn derhalve te herleiden tot begrippen van non-objectieven aard; als schema van kategorieën zijn deze ons bereids bekend.

De blootlegging van het charakter der stambegrippen heeft het ons reeds vroeger tot bewustzijn gebracht, dat wij in het denken moeten onderscheiden tusschen inhoud en schema of zuiveren vorm, en dat het schema constant is. Was het bewustzijn in zijn geheel onderworpen aan de wisseling der toestanden, zóó, dat het zich met zijnen inhoud ieder oogenblik in zijn geheel wijzigde, dan was er vergelijking noch herinnering, oordeel noch gevolgtrekking mogelijk, dus ook geen denken of kennis; bij het wisselende van den *inhoud* komt in den *vorm* des bewustzijns eene constante. Tot alle herkenning en voorstelling van duur is een bewustzijn noodig, dat bij alle toestandswisseling hetzelfde blijft; is dit, wat zijnen inhoud betreft, eene reeks van vluchtige gewaarwordingen, als vorm is het onveranderlijk hetzelfde. Dat de wereld, welke wij waarnemen, bij alle intermittentie ons steeds als dezelfde voorkomt en wij in de verschijnselen des oogenbliks de vroegere herkennen of terugvinden, heeft zijnen grond in de bestendigheid en identiteit van het bewustzijn als vorm, in de mogelijkheid m. a. w. van de voorstelling *ik* als eenheid aller voorstellingen. In de uiteraard volslagen non-objectieve voorstelling van het *ego* geraken wij op eene gedachte, wier alledaagsche bepaaldheid en „persoonlijkheid" hier in de onpersoonlijkste onbepaaldheid omslaat; in de ikgedachte zijn blootelijk alle factoren der bewustheid op geheimzinnige wijze

tezamengevat en vereenigd. De zin „ik denk", die al mijne voorstellingen moet kunnen begeleiden, is daarbij eene verbinding a priori en niet afleidbaar uit afzonderlijke gegevens; de ikgedachte is *sui generis*, en voor het denken blootelijk de volstrekt apriorische synthese aller voorstellingen. Kant noemt haar de *transcendentale synthesis der apperceptie*, d. i. de diepst grijpende samenvatting (van den inhoud) des bewustzijns, de samenvatting a prióri van alle gedachten door en in het zelfbewustzijn. Wat aan deze ikgedachte al of niet ten grondslag ligt, blijft buiten alle bevatting; wij zien hier achterwaarts in het ledige eens bodemloozen afgronds. Wat het is, dat te midden van het schijnzijn der feiten onveranderlijk „ik" zegt, wij weten het niet. Dit alleen weten wij wel: het denken als zoodanig kan niet wortelen in een aggregaat van feiten, maar impliceert eene met zich zelve identisch blijvende constante.

Even weinig als reeds met het opdiepen der stambegrippen in de zelfkritiek van het denken het noodige gedaan was, is nu onze taak met de bereiking der ikgedachte afgeloopen. Wij hebben thans nog te reflecteeren op de logische *axiomata* of primaire grondstellingen van beoordeeling. Het denken beweegt zich in gevolgtrekkingen, die als zoodanig aan iets vaststaands moeten hangen; de grondslag aller betoogen kan niet zelf betoog wezen. Zullen onze redeneeringen niet bodemloos zijn, dan moeten er buiten de zuivere verstands*begrippen* ook verstands*wetten* bestaan, onafhankelijk van den toevalligen inhoud des bewustzijns. Nu is wel het oorspronkelijkste richtsnoer aller gedachten gelegen in de *denkwet der tegenstrijdigheid*. Dat de beaming en de ontkenning eener zelfde gedachte elkander uitsluiten en gevolgelijk niet te vereenigen zijn, is eene bewering,

welke met het wezen van het denken zoo innig en onmiddellijk te zamenhangt, dat zij, ook al wordt zij niet met opzettelijke bedoeling als algemeene denkwet uitgesproken, zich bij den mensch moet opdringen, zoodra hij begint te denken en te spreken. Den sensualisten valt hierbij toe te geven, dat kinderen het onderscheid tusschen zoet en bitter bespeuren, lang voor zij iets weten van „denkwetten"; dit echter beseffen zij onmiddellijk, dat ontberen niet is bezitten, en dat men hun niet geeft, wat men hun weigert. De vraag, of zulk eene kennis *a priore* dan wel *a posteriore* moet heeten, staat hier ten achter bij de *noodzakelijkheid* van het thans besproken onderscheidingsbeginsel. Overigens luidt daarop het antwoord als volgt. Naardien wij ons het onderscheid tusschen zaken, feiten, toestanden, eerst door de ondervinding tot bewustzijn brengen, is de zintuiglijke waarneming eene voorwaarde *sine quâ non* voor de opstelling ook der primairste denkwetten; een wezen, dat nooit eenig onderscheid gewaar wordt, zal de wet der tegenstrijdigheid even weinig leeren kennen, als welke andere gedachte dan ook. Even zeker echter is het, dat wij om te *kunnen* denken en leeren kennen, het *vermogen* moeten bezitten, om voorwerpen van elkander te kunnen onderscheiden; hierin nu ligt de betrokkene denkwet wederom a priore vervat, zij het aanvankelijk ook onuitgesproken, als het gevoel dat het verschillende verschillend en de voorwerpen, welke in eenig opzicht onderscheiden zijn, niet in datzelfde opzicht één kunnen heeten. De *kennis* van de denkwet der tegenstrijdigheid is a posteriore, als ontstaande naar aanleiding van de aandoeningen der zintuigen; het onderscheidings*vermogen* is a priori in alle mogelijkheid van denken vervat.

Voortgezette zelfbezinning brengt ons ten aanzien der besprokene denkwet tot de volgende overwegingen. Zij zegt: A is niet non-A; wat eene tegenstrijdigheid insluit, is onwaar of onbestaanbaar; wat geene tegenstrijdigheid insluit, is mogelijk; datgene, welks tegendeel eene tegenstrijdigheid insluit, is noodzakelijk waar. Of, in stellenden zin, uitgesproken als denkwet der identiteit: A is A; iedere zaak is één met zich zelve. Nu is eene zoodanige formuleering aan zekere voorwaarden gebonden. Zwijgend is er nl. bij bedoeld, dat de gedachten, die elkander wederspreken, in den strengsten zin des woords een en hetzelfde gelden, niet alleen wat den naam, maar ook wat de zaak aangaat, in hetzelfde opzicht ook, op dezelfde wijze en met het oog op denzelfden tijd. Met deze beperkingen is de grondstelling, welke de mogelijkheid eener tegenstrijdigheid loochent, het hechtste aller axiomata, de voorwaarde voor de mogelijkheid van alle redeneering, Als van zelf sprekende kunnen de beperkingen uit de formule wegvallen, mits slechts de eenheid of identiteit streng worde vastgehouden. Voor de bijzondere wetenschappen zal deze weglating wel zelden veel nadeel hebben veroorzaakt; zoo zal het den wiskundige wel nergens in den zin gekomen zijn, den cirkel onbestaanbaar te vinden, omdat een kring, al naar men hem van binnen of buiten beschouwt, concaaf en convex (d. i. niet-concaaf) is; noch ook zal ooit eenig natuurgeleerde de werkelijkheid van versteensels hebben geloochend, omdat die tegelijk organisch en niet organisch zijn.

Hecht en onontbeerlijk als het „principium contradictionis" voor het denken heeten moet, het is toch behept met het charakter der betrekkelijkheid, dat allen menschelijken gedachten aankleeft. Zijne volstrekte

geldigheid is geenszins boven verdenking verheven; hier, als overal elders, geraakt het discursieve denken, bij ver genoeg doorgezette zelfbezinning, in antinomieën ([1]) verstrikt. Met zekerheid heeft het princ. contr. zijne geldigheid alleen voor het eindig verstand, dat in het wiskundig betoog met het meeste zelfvertrouwen zijne uitspraken doet. En reeds in de wiskunde moet de menschelijke gedachte in hare conceptie van het Oneindige het samenvallen der tegenstellingen erkennen, zooals dat door den kardinaal Nikolaas van Kues (1401—64) het eerst is uitgesproken in zijn principium coïncidentiae oppositorum. Dit samenvallen der tegenstellingen wordt in verschillende graden van helderheid door de wijsgeeren opgesteld als het ware en eigenlijke probleem der tot zelfbezinning geraakte Rede. *Uit het voortstrompelend denken der discursieve gedachte verheft de Rede zich in mystieke intuïtie tot de samenvatting der eindige tegenstellingen in het Volstrekte, Alomvattende, Absolute, doch zij vermag het vraagstuk niet te doorgronden, hoe wisseling en eindigheid, verandering en afzondering haren grond kunnen vinden in het blijvende en oneindige, het onveranderlijke en grenzenlooze.* De hoogere intuïtie verbindt de onderlinge tegenstellingen der empirische wereld in de transcendente conceptie eens Heelals; zij begrijpt alle veelheid als slechts betrekkelijk bestaande, als de labiele differentiatie van het met zich zelf in strijd en in onderlinge tegenstellingen geraakte Absolute. Ware er echter geene „werkelijkheid” of differentiatie, dan bestond er ook geen botsing, strijd of tegenstelling; de geldigheid van de denkwet der

---

([1]) *Antinomie:* strijd tusschen twee lijnrecht tegenover elkander staande meeningen, welke zich met gelijke kracht aan het denken opdringen.

tegenstrijdigheid moet dus tot het eindige beperkt. Dit evenwel is eene gedachte, waarbij ons alle grond onder de voeten wegzinkt; wij zien hier door eenen nevel het Niets in. Zooals de zaken staan, behoort de tegenstelling met hare subjectieve smartreflexen tot het wezen der wereld, en hebben wij zelfs de ontkenning zoowel als de beaming te leeren doorzien als een moment van het Goddelijk Wezen zelf.

Gaan wij na de boven gegevene vingerwijzingen tot het eigenlijk onderwerp van dit opstel over. Bij alle beknoptheid en oppervlakkigheid dier aanduidingen zal toch de lezer wel al voldoende zijn voorbereid om het netelige te bevroeden der vraag, wat er nu in de zelfbeweging der gedachte bij slot van rekening gekend wordt, en welke waarborgen die kennis in zich zelve vinden kan. In zich zelve, want bij allen schijn des tegendeels verloopen de objectieve zoowel als de subjectieve feiten binnen het betrokken bewustzijn zelf; het kan uit zijne objectief-subjectieve gegevens slechts middellijk tot absolute (1) feiten besluiten. De lichamelijke feiten, die wij waarnemen, zijn op zich zelven even goed toestanden onzer eigene bewustheid als hunne polaire of subjectieve tegenstellingen van zoogenaamd inwendige gewaarwordingen; wat wij zien als „buitenwereld" is niets dan object voor het subject, een veranderlijk verschijnsel voor het afzonderlijk ik. En zijn de lichamelijke vormen imaginaire inhoud van ons eigen voorstellingsvermogen, dan ligt dat vermogen zelf uiter-

---

(1) *Absoluut:* „losgemaakt" van persoonlijke waarneming, onafhankelijk van een persoonlijk bewustzijn. Men verwarre deze gnoseologische beteekenis niet met de ontologische, volgens welke het Absolute het alomvattende is.

aard buiten alle lichamelijkheid; dit echter beteekent, dat het eigenlijk wezen der feiten „transcendent" of onkenbaar is. Naar beide zijden, de objectieve zoowel als de subjectieve, ontglipt ons de mogelijkheid om aan de klanken „wezen", „ding", „zelfstandigheid", „substantie", „werkelijkheid" eenigen inhoud te geven; voorwerpen en zielstoestanden zijn wel bezien in gelijke mate ideëel en non-substantiëel. *Wat kenbaar is, is labiele bewustzijnsinhoud:* het weten blijft beperkt tot eenen stroom van vluchtige betrekkelijkheden. Als voorwerp van kennis kan ook het Ik zelf niet dan gedachte wezen: voor het weten blijft zoowel het subject zelf der denkbeelden als het wezenlijke niet-ik onbereikbaar. Het is daarom, strikt genomen zelfs onjuist, dat men zegt: „ik denk"; wij moesten eigenlijk zeggen: „het denkt", evenals wij zeggen „het dondert", „het waait". Het substraat der bewuste gedachten is nimmer zelf als gedachte gegeven, want dan ware het geen substraat meer: het ligt buiten, of liever „praeter", het bewustzijn als zoodanig. Het is uit dien hoofde ook slechts indirect, uit de noodzakelijkheid om voor eene menigte van eventueele, in gemeenschap verkeerende middelpunten van zelfbezinning een bovenzinnelijken band te onderstellen, dat de wijsbegeerte onder hypostaseering eener ledige kategorie van eene „Substantie" spreken kan, en uit de kategorie der „gemeenschap" geloovig besluit tot de alleen functioneele afzondering, de wezenlijke *on*zelfstandigheid van elk bewustzijns-middelpunt.

Een rechtstreeksch inzicht ook in onze eigene persoonlijke zelfstandigheid of onzelfstandigheid is onbereikbaar; dit bleek reeds vroeger. Dit neemt niet weg, dat het voorbijgaand en betrekkelijk charakter der objectief phaenomenale individualisatie op zich zelf reeds

wijst op de onvermijdelijkheid van het geloof aan eenheid van wezen of wordingsgrond bij veelheid van uitingen of functiën, eene intuïtie, in overeenstemming waarmede ik reeds hier het volgende wil stellen omtrent het charakter der „persoonlijkheid." De afzonderlijke geest is in eersten aanleg zuiver intuïtieve, of bewustelooze, functie; het is een stralenbundel van bezinninglooze strevingen in den Absoluten Geest, gericht op het dynamidencomplex, het systeem van primaire wilsuitingen van schematischen of specifiek constanten inhoud, welke wij objectief als dynamische atomen symbolizeeren, en waaruit ons organisme gedacht moet worden te bestaan. Niet deze intuïtieve, organizeerende ([1]) psyche nu wordt zich zelve rechtstreeks bewust: eene dergelijke zelfverdubbeling ware eene ongerijmdheid. Er ontstaan in de botsingen der algeestelijke zelfsplitsing, waarvan elk organisme in zijne ideëeldynamische dubbelzijdigheid een integrant deel uitmaakt, reeksen van over en weer in het Absolute genecessiteerde en daardoor bewust wordende denkbeelden; de vóórstelling dan van het waarnemend wezen, de gedachte verzelfstandiging der op het subject der hier en daar gecentraliseerde gewaarwordingssphEren betrokkene

([1]) **Organizeeren sluit een functioneel occasionalisme in, dat men niet verwarre met zoo iets als vrijheid van wil. De opvatting der werkelijkheid als een streven van den absoluten Geest, sluit een alomvattend wereldoel in, dat van te voren alle constante en veranderlijke functiën bepaald heeft. De veranderlijke inhoud der secondaire of organizeerende wilsuitingen Gods wordt door het einddoel gedetermineerd, en is alzoo even weinig „vrij" als de schematische werking der dynamiden, dat zijn atomistische krachten of strevingen van soortelijk constanten inhoud. „Vrij," d. i. buiten alle logische determinatie gelegen, is nimmer de *wijze* van uiting, maar eenig ende alleen de werkelijkheid, het streven in zich zelf en als zoodanig.**

begeleidingsgedachte is datgene wat in het denken „ik" heet, zonder iets wezenlijks te zijn. Evenals het in het algemeen met de denkbeelden gaat, wordt dit gedachte subject veelal verwisseld met de overeenkomstige entiteit, met den zich-zelf nooit kennenden wordingsgrond der persoonlijke of gecentraliseerde gedachtenwereld; in waarheid is de ikgedachte een schimachtig non-descriptum. De Delphische eisch om de zelfkennis tot levenstaak te maken, is, letterlijk opgevat, een onuitvoerbaar voorschrift. Bij alle pogingen van het Oneindige om tot zelfkennis te geraken, kent het in zijne gedachten zich-zelf altoos slechts in betrekkelijken zin; alle kennis blijft eene eenheid in tegenstellingen, waarbij de klove tusschen denken en gedacht worden in geene enkele richting te overbruggen is. Men beschrijft het bewustzijn als de kennis, de intelligentie beschouwd als op zich zelve gericht. Het bewustzijn bestaat, zegt men, in eene aandacht of opmerkzaamheid, welke op het denkend wezen zelf terugslaat, zoodat het een weten is omtrent het weten. Men noemt het de gedachte, voorgesteld aan de gedachte zelve, een spiegel, om zoo te zeggen, die ons ons eigen gelaat terugzendt. Maar het blijft toch altijd slechts mogelijk in de tegenstelling van denkbeeld en ik, object en subject, voorstelsel en voorsteller; als dus het denkend wezen zich zelf als waarnemend en voelend en strevend wezen denkt, dan heeft het in die gedachten evenmin zich zelf, als ooit het oog zich zelf ziet, of de spiegel zich zelven spiegelen kan. Het grammatisch ik of logisch subject der gedachten, dat wij altijd moeten produceeren zonder het ooit te bedoelen, is eene gedachte als alle andere, gedacht als betrokken op het in het denken fungeerende wezen.

Zoo leeren wij dan naar beide zijden, de subjectieve

zoowel als de objectieve, iets blijvends of substantieëls nimmer kennen, en kan het wezen, dat in de feiten functioneert, alleen voor hypothetische of problematische bespreking vatbaar zijn. Dit echter neemt niet weg, dat de mogelijkheid van geconcentreerde gedachten een blijvend en onveranderlijk Iets *vooronderstelt*, dat, als het *Wezen* in de gedachten, aan vergankelijkheid en wisselingen niet onderhevig is, maar buiten den maalstroom blijft van opduiken en verdwijnen, van worden en vergaan. De repraesentatieve beteekenis van de kategorieën der Substantie en Causaliteit is voor het denken even onontbeerlijk als ondoorzichtig. Was het bewustzijn alles en bestond er niets buiten de afzonderlijke gedachten, zonder identischen band of wezenlijk receptaculum, dan dacht de gedachte zich zelve en werd het zichtbare gezien door een niets; dan was er noch ervaring noch denken mogelijk, wijl het denken een verbinden en ordenen is van voorstellingen, en men met het stellen eener functie zonder iets dat fungeert, die functie zelve opheft. Bestond er niets buiten het denken, dan zoude er in zulk een gedachtengang als den volgenden het laatste woord aller wijsheid gezegd zijn. „Er bestaat nergens iets duurzaams, evenmin buiten mij als in mij, maar enkel eene onophoudelijke wisseling. Ik weet nergens van een zijn, ook niet van het mijne. Er is geen zijn. Ik zelf weet niet en ben niet. Beelden zijn er; ze zijn het eenige wat bestaat, en zij weten van zich zelf slechts naar de wijze der beelden. Beelden, die voorbijzweven, zonder dat er iets is, waarvoor zij voorbijzweven, die door beelden van de beelden tezamenhangen, beelden zonder iets dat er in afgebeeld wordt, zonder beteekenis of doel. Ik zelf ben een dier beelden, ja ik zelf ben dit niet, maar slechts een verward beeld

van de beelden. Alle werkelijkheid vervluchtigt zich tot een wonderbaren droom, zonder een leven waarvan gedroomd wordt, zonder eenen geest die droomt, in eenen droom, die in eenen droom van zichzelven tezamenhangt. De aanschouwing is de droom; en het denken, de bronwel van alle zijn en werkelijkheid die ik mij inbeeld, van mijn bestaan, mijne kracht en mijne oogmerken, is de droom van dien droom!" [1]

Tegenover iemand, die in allen ernst op die wijze mocht willen redeneeren, houdt alle mogelijkheid van betoog op. Wie beweert, dat er niets bestaat buiten het denken, hypostaseert [2] de *Verandering*: hij verkondigt de reusachtigste en onwederlegbaarste aller onwaarheden. In den onverbiddelijken eisch om eene repraesentatieve geldigheid der zoogenaamde kategorieën „bewezen" te zien, heeft zijn verstand met de hypostase weer van een ander verstandsbegrip eenen zelfmoord gepleegd. De waarheid dat de inhoud van het weten als zoodanig altijd slechts gedachte kan zijn, is hier overdreven tot de zwijgende loochening der tweede waarheid, dat in de woorden „gevoel" en „wil" zich nog een ander bestaan *spiegelt* dan de zuivere Idee. Hier ligt de fout van den panlogist Hegel in het bijzonder, en van alle absolute idealisten in het algemeen; „zij zouden daar," zegt Schelling, „waar alleen de *daad* beslist, alles met vreedzame algemeene *begrippen* willen beslechten, en willen eene geschiedenis, waarin tooneelen afwisselen van oorlog en vrede, van smart en genot, van redding en gevaar, als eene reeks van bloote gedachten

---

(1) J. G. Fichte, *Bestimmung des Menschen* (1800), 2e B.

(2) *Hypostase:* het denken eener gedachte, als ware zij eene zelfstandigheid.

voorstellen." Werkelijkheid is drang, drift, streven; dáárdoor worden de logische tegenstellingen der absolute Idee subjectief als pijn of smart gereflecteerd. „Geen werkelijk zijn is mogelijk zonder een werkelijk *willen*, onverschillig hoe gemodificeerd." (Dezelfde.) „Quod non agit non existit." (Leibnitz.) „Dat iets voorhanden is, het bestaan dus van een voorwerp, merk ik alleen hieraan, dat het standhoudt en zich handhaaft, dat het andere zaken van zich uitsluit, dat het weerstand biedt aan al het andere, wat in hetzelve tracht binnen te dringen, of het zoekt te *ver*dringen. Tegenstand, nu, ligt eigenlijk alleen in het *willen;* alleen de Wil is eigenlijk datgene wat weerstand biedt; hij is het volstrekt weerbare in de wereld en daarom eigenlijk onoverwinnelijk. Zelfs God, mag men zeggen, kan den Wil niet anders dan door den Wil zelven overwinnen." (Schelling.) Het Absolute heeft alles in zijne macht, — behalve die macht zelve.

Het verloop der gedachten is een *streven*. De Drang is de onplooiingsgrond der discursieve gedachten zoowel als der verschijnselen; hij is de grond voor den existenten, niet latenten toestand van denkbeeld en wet. In onze bewustzijnsspheren komt het Onbekende tot zich zelf niet alleen als denkend, maar ook als begeerend wezen; wij leeren ons zelven kennen als bestanddeelen in een logisch samenhangend maar tegelijk zeer onlogisch stuwend en dringend en botsend Geheel. Logisch construéérbaar blijft van dat geheel uiteraard enkel de gedachte inhoud, datgene wat de absolute idealist alleen wil zien; de werkelijkheid als werkelijkheid blijft onbeschrijfbaar en logisch indemonstrabel: men kan hier alleen een beroep doen op de rechtstreeksche overtuiging. Doch de onvatbaarheid van het dynamisch beginsel voor

logische ontleding en omschrijving, de onmogelijkheid om het subjectief gevoel „onder woorden te brengen", mag ons daarom nog niet verleiden tot absoluut idealistische vereenvoudiging der Natuur: men neme maar eens een ijzeren sleutel ter hand en nadere daarmede tot op eenige duimen afstands een sterken elektromagneet. Men zal dan het onbeschrijfbare spook „kracht", den objectieven tegenhanger van wat wij subjectief als begeerte gewaarworden, in al zijne geheimzinnige wezenlijkheid wel gewaar worden en ondervinden. Inwendig gevoelen wij ons zelven als een der factoren, die in het wereldverloop *werkzaam* zijn: dit gevoel is het, wat ons steeds tot een onwillekeurig onderzoek naar feiten en oorzaken zal *aandrijven*, ook daar, waar eene geestelooze, al het transempirische loochenende, richting in de labiele verschijnselen en hunne onderlinge verhoudingen de laatste en volstrekte werkelijkheid vermeent te bezitten. Het verschijnsel, het denkbeeld, de gedachte is niet alles, de (mystieke) wilsintuïtie geen hypostase van een Niets. „Ik *denk* mij mijn werkelijk arbeidsvermogen, maar ik *verzin* het niet. Het rechtstreeksch gevoel van mijnen drang tot werkzaamheid ligt aan deze gedachte ten grondslag: de gedachte doet niets dan dit gevoel spiegelen, het opnemende in haar eigen vorm, den vorm van het denken." (Fichte.) Wij zijn eenheden van denken en handelen; tot handelen beweegt ons nooit de afgetrokken logische *kennis* eener ware stelling, maar altijd slechts een *wensch* of *drang*, eene *drift* of *begeerte*.

Reeds volgens Leibnitz is de Goddelijke Wil de oorzaak der *werkelijkheid*, het Goddelijk *Verstand* daarentegen de bron van de *mogelijkheid* der wereld; dit laatste is het, zegt hij, wat de waarheid der éénwige waar-

heden maakt, zonder dat daar de Wil deel aan heeft. De *Idee* is de redelijke, de *Wil* de redelóoze factor in het wereldverloop. Als complex van aanschouwelijk genormalizeerde en op middelpunten betrokkene functiën draagt de laatste in de (objectiveerende) natuurwetenschap den naam van *Kracht*. Gedachte en Wil zijn elkanders complementen; de beide beginselen vormen eene tegenstelling, doch „het onderscheid is niet dat van twee zaken die met elkander in strijd zijn: zij zijn onderscheiden door zuivere berooving, *katà stérèsin*, hetgeen beteekent, dat enkel aan het eene ontbreekt, wat het andere is." (Schelling). „Evenals van de eene zijde enkel de Goddelijke Wil het noodzakelijke en algemeene in de dingen niet verklaart," — onhoudbaarheid van Schopenhauers eenzijdige wilsleer, — „even onmogelijk is het, enkel uit de zuivere Rede het toevallige in de werkelijkheid te verklaren." (Onhoudbaarheid van een eenzijdig panlogisme.) (Dezelfde.)

Al de inhoud van het weten is gedachte, doch de gedachte is daarom niet alles wat bestaat. Buiten het wisselende van den inhoud des bewustzijns zullen wij hebben vast te houden aan hetgeen theoretisch genomen eene X moet blijven, een iets, een wezen, dat tot bewustzijn geráákt. *Wat* wij, onafhankelijk van ons vergankelijk bewustzijn eigenlijk zijn, kunnen wij nimmer weten; *dat* wij zijn, mag gevoeglijk gezegd worden, als waarheid boven betoog te staan, want elke twijfel daaromtrent zoude reeds weder het bestaan des twijfelaars insluiten.

Omtrent het bestaan, dan, van ons eigen wezen zullen wij in allen gevalle maar gerust zijn, het voorloopig daarlatende, of dat wezen als een uit velen, dan wel als een zelfde substraat voor alle ikpunten moet opgevat

worden. Voor alle ikpunten. Maar welk recht hebben wij om daarvan te spreken? Sta ik niet voorloopig met mijn werkelijkheidsgeloof nog op geheel solipsistisch ([1]) standpunt? Wij hebben de phaenomenale Natuur al eens eenen wijzer of index van het absolute feitenverloop genoemd; hoe echter weten wij, dat er buiten onszelven nog iets bestaat of geschiedt? Alles, wat ik waarneem, is mijn eigen denkbeeld, dat zich slechts door eene soort van onuitroeibare begoocheling als een onafhankelijk niet-ik voordoet; hoe weten wij dan, dat er in waarheid nog meer „iks" voorhanden zijn? En toch, dit hebben wij tot onze theoretische geruststelling noodig, want wie onzer kan er vrede mede hebben, met zich zelven geheel alleen te zijn? Wij verlangen een gezelschap van andere bewustzijns-spheren om ons heen. Nu komen wij, met al het bovenstaande werkelijkheidsgepraat, toch nimmer buiten den kring onzer eigene gedachten; de voorwerpen onzer waarneming zijn onbestendige verschijnselen, denkbeelden in ons bewustzijn van slechts iet of wat groote levendigheid, en wanneer wij als grond en oorzaak der objectsaanschouwing een zelfstandig en duurzaam „ding" buiten ons statueeren, wanneer wij de quantiteits-kategorieën toepassen ook op een meervoud van buiten ons voorhandene „iks," dan is dat alles voor ons niets anders dan eene gedachte in ons eigen bewustzijn. Doch een gedacht Ding of Ik op zich zelf, *is* geen Ding of Ik op zich zelf; voor ons weten is er geen Zijn buiten ons eigen voorstellen; kennis van iets buiten ons is nimmer te bereiken.

Wij hebben hier dezelfde vraag als daar straks: het is het oude probleem betreffende de geldigheid of on-

([1]) *Solipsisme:* **de zienswijze, dat men, wel beschouwd, met zich zelven alleen is.**

geldigheid der kategorieën buiten het bewustzijn waarin ze gedacht worden. Wie eenmaal heeft ingezien, dat hij ook ten aanzien van zich zelven een ledig begrip verzelfstandigen *moet* en in den een of anderen zin de hypostase van zuivere verstandsbegrippen onvermijdelijk blijft, die zal ook hier zich gevangen moeten geven aan wat ik rondweg noemen wil *geloof*. Men bedenke, dat in objectieven, zoowel als daar even in subjectieven zin, de indirecte of repraesentatieve waarde der gedachten nog overblijft. Iets van dien aard *moet* nog overblijven, zal niet ons geheele denken een droom zijn, gedroomd door zich zelven.

Intusschen, wij staan hier theoretisch voor eene geduchte moeilijkheid. „Ik verlang", zoo spreekt J. G. Fichte, „ik verlang iets, wat buiten de bloote voorstelling ligt, iets wat er was en is en zijn zal, al ware de voorstelling er niet, en waarbij het voorstellen alleen maar toeziet, zonder het voort te brengen, of er het geringste aan te veranderen. Een denkbeeld zonder meer beschouw ik als een bedriegelijk beeld; mijne voorstellingen moeten iets beteekenen, en indien aan mijn gezamenlijk weten niets beantwoordt buiten dat weten zelf, dan vind ik mij in mijn geheele leven bedrogen." (1) Tot zoover de wenschen, — doch de bewijzen?

---

(1) **Daarom is het ook niets dan eene ontduiking der ware moeilijkheid, wanneer de hoogleeraar J. P. N. Land beweert: „Eene kennis, die erin berust, geen schepping eener tweede werkelijkheid, maar eenvoudig kennis te wezen, zou dan aan alle redelijke eischen voldoen, wanneer zij eene zoodanige voorstelling van het bestaande gaf, dat alle maatregelen daarnaar beraamd, hetzij verdere nasporing of praktische behandeling van dingen en bejegening van andere geesten, aan onze wel overlegde verwachting beantwoordden." (*Inl. tot de Wijsbeg.*, 1889, blz. 100.) Een *weten* dat aan de eischen voldeed, had in de eerste plaats te bewijzen**

„Dat er niets zoude bestaan," zoo voegt hij er bij, „buiten mijn denkbeeld, is voor het natuurlijk verstand eene belachelijke en dwaze gedachte, welke niemand in vollen ernst uiten kan, en die geene wederlegging noodig heeft. Voor het *onderrichte* oordeel, hetwelk de diepe, door enkel redeneering niet te wederleggen gronden er voor kent, is het eene *ter neder slaande en vernietigende* gedachte."

David Hume, de beroemde skepticus, uit zich over dit pijnlijkste aller vraagstukken op de volgende wijze: „Door een natuurlijk instinct of vooroordeel wordt de mensch genoopt om vertrouwen te stellen in zijne zintuigen; en zonder eenige redeneering, ja zelfs bijna vóór het gebruik der rede, onderstellen wij altoos eene buitenwereld, welke van onze waarneming niet afhangt, maar bestaan zou, ook al waren wij en ieder zintuiglijk schepsel afwezig of vernietigd. Zelfs de dierenwereld wordt bestuurd door eene overeenkomstige opvatting en behoudt dit geloof aan uitwendige zaken in al hare gedachten, oogmerken en daden. Wanneer de mensch deze blinde en machtige aandrift der Natuur volgt, onderstelt hij altijd, dat de beelden zelve, welke door de zintuigen aan de hand worden gedaan, de uitwendige zaken zijn, en nooit koestert men eenig vermoeden, dat de eersten niet zijn dan vertegenwoordigers der laatsten. Deze zelfde tafel, welke wij als wit zien en als hard voelen, gelooven wij dat onafhankelijk van onze waarneming bestaat, dat zij iets is buiten onzen geest, die haar opmerkt. Onze aanwezigheid schenkt haar geen bestaan; onze afwezigheid vernietigt haar niet. Zij behoudt haar bestaan zonder wijziging en in

---

dat er meer denkspheren zijn dan één, iets, waarin niemand nog geslaagd is. Gelóóf is alsnog de grond van alle theorie.

zijn geheel, onafhankelijk van den toestand der verstandswezens, die haar opmerken of gadeslaan.

„Doch deze aanvankelijke en algemeene overtuiging aller menschen wordt al spoedig door de geringste mate van wijsbegeerte te niet gedaan; deze leert ons, dat niets ons ooit voor den geest kan staan, behalve een beeld of waarneemsel, en dat de zintuigen slechts de ingangen zijn, waardoor ons die beelden worden toegevoerd, zonder dat zij eenigen rechtstreekschen omgang vermogen teweeg te brengen tusschen den geest en de zaak. De tafel, die wij *zien*, schijnt kleiner te worden naarmate wij er ons verder van verwijderen, maar de *wezenlijke* tafel, die onafhankelijk van ons bestaat, ondergaat geene verandering; het was daarom niets dan een beeld, dat ons voor den geest stond. Dit zijn zonneklare uitspraken des verstands, en niemand, die nadenkt, heeft er ooit aan getwijfeld, dat de zaken, welke wij gadeslaan, wanneer wij zeggen „dit huis" en „die boom," niets zijn dan verschijnselen in het gemoed, wisselvallige afbeeldsels of voorstellingen van andere zaken, welke zich zelven gelijk blijven en zelfstandig bestaan.

„Hier echter geraakt de wijsbegeerte geducht in de klem. Door welk betoog is het te bewijzen, dat de waarneemsels in het gemoed veroorzaakt moeten zijn door zaken, die er buiten staan en er geheel van onderscheiden zijn, maar er toch op gelijken (indien dat mogelijk is)? Kunnen zij niet ontstaan door het vermogen van het gemoed zelf, of door de suggestie van een onzichtbaren en onbekenden Geest, ofte wel door eenige andere, ons nog minder bekende oorzaak? Erkend wordt het, dat inderdaad vele dezer waarneemsels door geene uitwendige zaak ontstaan, als in droomen, krankzinnigheid en andere ongesteldheden. En niets

kan onverklaarbaarder zijn dan de wijze waarop een lichaam zoo zoude werken op den geest, dat het een beeld van zich zelf toevoerde aan een wezen, ondersteld als zijnde van zoo verschillenden en tegenovergestelden aard. Hier zwijgt alle ervaring: en zij moet noodzakelijk zwijgen. De geest krijgt nooit iets voor zich dan de waarneemsels, en kan met geene mogelijkheid eenige ondervinding opdoen betreffende hunne verhouding tot zaken. De onderstelling van een zoodanig verband is daarom zonder eenigen grond in het verstand." (1)

Alle solipsistisch idealistische bewijsvoeringen zijn in haar wezen identisch met de bedenkingen van Hume, die ik hier heb medegedeeld; zij hebben de wortelen harer kracht in de eene stelling: „Wat ik denken kan, is mijne gedachte, dus blijft mij ondenkbaar, wat niet mijne (eigene) gedachte is." Wie dit argument laat gelden, kan alleen door de grofste inconsequenties iets wezenlijks toelaten, zij het Ding, Ik, of absoluut Bewustzijn; hij is bij voldoende beginselvastheid reddeloos de prooi van het volstrekte illusionisme. Het dilemma is geducht genoeg. „Een van tweeën: het positieve, dat het begrip van het niet-immanente moet vullen, is zelf gedachte, — dan blijven wij wederom in den kring der gedachte staan, of wel: het is niet gedachte, — dan is het niet denkbaar. Op dit punt zijn tot nog toe alle denkers gestrand, die zoo ver gegaan zijn. Het antwoord luidt, dat het gedachte moet wezen en toch niet mijne gedachte, niet immanent; het moet iets ideëels zijn en toch niet iets ideëels in mijn actueel bewustzijn: het moet in zijnen inhoud op mijne gedachte gelijken, en toch niet die gedachte zelve wezen. De overeenkomst

(1) *Enquiry concerning Human Understanding*, section XII part I.

van inhoud met mijne gedachte waarborgt het de denkbaarheid van mijne zijde; het numerieke, formeele en existentieele onderscheid van mijne gedachte waarborgt het de transcendentie voor mijn bewustzijn. De identische ideëele inhoud is datgene, wat in mijne gedachte het positieve uitmaakt; de verschillende vorm en bestaanswijze met de daaruit volgende numerieke tweeheid is datgene, wat het negatieve in mijne gedachte verlangt: de ontkenniug der immanentie in het actueele bewustzijn. De bewustheid reproduceert, door haar denken van tweeden aanleg, iets wat haar vóór was gedacht, zich zeggende, dat dit voorgedachte niet hare tegenwoordige gedachte is." ([1])

Is er waarheid in het menschelijk denken, dan bestaat die in de bewuste reproductie van den inhoud eener Wereldidee, dan is alle werkelijkheid gerealiseerde gedachte, en alle ontwikkeling ontwikkeling van het denken, zonder een enkel persóónlijk denken te zijn. Onze kennis is dus indirect; zij is vertegenwoordigend en imitatief ten aanzien eener absolute Idee, en nimmer zoo iets als rèchtstreeksche waarheid. „De waarheid is een begrip, hetwelk slechts toepasselijk is op het bewuste weten, dat van zijn voorwerp numeriek onderscheiden is, niet echter op het onbewuste denken der Idee, dat tegelijk een stellen, scheppen of wijzigen der dingen insluit en er in zoo verre identisch mede is." ([2]) Met deze stelling hebben wij de mogelijkheid der menschelijke kennis aangeduid, haar leggende in de vat-

([1]) E. v. Hartmann, *Krit. Grundlegung des tr. Real.*, blz. 91 in de 3e opl (1886.) Conferatur *Das Grundproblem der Erkenntnistheorie* (1889) van denzelfden schrijver, een voorbeeldig geschrift, dat een uitvoerig onderzoek dezer vraag bevat.

([2]) E. v. Hartmann, *Das sittl. Bewusstsein*, 1e opl. (1879), blz. 343

baarheid voor reproductie van den ideëelen inhoud des wereldloops. *De inhoud der werkelijkheid is gedachte, en wel in zijn geheel niet persoonlijke, maar onpersoonlijke gedachte, gedachte van een absoluten Geest.*

De werkelijkheid gerealiseerde gedachte, inhoud dus van eenen Wereld*wil*. Mogelijk; maar hoe bewijst men dat? Wat er buiten ons denken bestaat, moge zijn wat het wil; hoe betoogen wij zijne realiteit? — Merken wij wederom op, dat het abstract logisch element in ons meenen op die wijze te eenzijdig op den voorgrond wordt geplaatst, onder miskenning van den factor der intuïtie en des geloofs, onder verzuim ook van verwijzing naar het immediate gevoel van persoonlijke inspanning tegenover omringenden weerstand. Het is op grond van gedachte *en* wil, dat dit bewuste gevoel ontstaat; dat wij begeeren en streven weten wij even rechtstreeks als dat wij waarnemen en denken, en alle activiteit impliceert een weerstand biedend niet-ik. Maar het streefvermogen als zoodanig ontglipt aan alle logische omschrijving en bewijsvoering, wijl het de onzichtbare keerzijde, om zoo te zeggen, der gedachte is; wanneer men naar aanleiding van dien van alle werkzaamheid afziet, en de leer der kennis uitsluitend op formeel logische sluitredenen wil gronden, wordt stringente bewijsvoering voor het bestaan van welke zaak dan ook onmogelijk; het betoog wordt dan eene oneindige reeks, zonder de werkelijkheid, het specifiek onderscheidene, te benaderen. *De enkel discursieve logica is zuiver destructief ten aanzien van alle overtuiging;* wie dit niet ziet, heeft nog niet ver genoeg doorgedacht. Positieve uitgangspunten en gegevens moeten door de (mystieke) intuïtie en het rechtstreeksch gevoel geleverd worden; men bedenke, dat niet eens de passieve waarneming

door betoogend denken kan worden gedekt, laat staan dat dit laatste op zich zelf reeds alle werkelijkheid zoude insluiten. Viel alle onderscheid met het denken tezamen en was alles enkel logische verstandsfunctie, dan bestonden er vele zaken, welke niet te onderscheiden waren, zooals de rechter- en linkerhand. Doch wat ons redeneerend denken niet in zich zelf reeds vermag te onderscheiden, dat onderscheiden de waarnemingsvormen van Ruimte en tijd. Zonder deze onderscheidingsmiddelen zoude er in onze gedachtenwereld veel wezen wat niet te onderscheiden was, doch nu is in ruimte en tijd alles onderscheiden. Existeeren twee voorwerpen in denzelfden tijd, dan zijn zij gescheiden in de Ruimte; nemen zij dezelfde plaats in, dan worden zij uiteengehouden door den Tijd. Logisch, d. i. door afgetrokkene begripsontwikkeling, laat zich echter het wezen van al die onderscheidingen niet aantoonen; wij hebben hier te doen met eene onbewijsbare en rechtstreeksche kennis. Het onderscheid tusschen hier en daar, boven en onder, rechts en links, vroeger en later valt niet te omschrijven of in het afgetrokkene te demonstreeren; tot het onderscheiden van dergelijke bepalingen helpt geen verstand van verstandigen: de rechtstreeksche waarneming doet alles. Men onderscheide eens de rechter- van de linkerhand, het voorwerp van zijn spiegelbeeld: alle kenmerken die door redeneering zijn op te geven en zich dus in woorden laten uitdrukken, zijn dezelfden: alleen de aanschouwing onderscheidt hier. Is echter reeds ten opzichte der aanschouwing het afgetrokkene denken niet de eenige maatstaf van hetgeen bestaat, waarom zouden wij dan in sluitredenen den grondslag zoeken voor eene overtuiging welke met de discursieve logica zoo weinig te maken heeft als het

besef, dat wij als willende of strevende wezens met eene menigte van gelijksoortige niet-iks in dynamische botsing en intellectueele gemeenschap geraken?

De ware zin van dit alles is ten slotte, dat wij in hoogsten aanleg overtuigd mogen en moeten zijn van veel wat niet binnen het bereik van het logisch bewijs valt. Al was in het denken ook nog zooveel bewijsbaar, dan was dit nog niet het geval met het denken zelf; de logica kan nimmer hare eigene onbedrieglijkheid bewijzen. Hoe zoude iemand zich aan zijne eigene haren kunnen optrekken, hoe het betoog zich zelf betoogen? Iets *moet* in onze overtuigingen boven en buiten alle bewijs staan. Van daar, dat wij gedwongen zijn, ons, theoretisch genomen, doorloopend in eene tegenstelling van *onzeker* en *waarschijnlijk* te bewegen; niemand kan iets zeggen of doen zonder eenen grondslag van non-empirische en praelogische postulaten, wat elke overtuiging maakt tot eene soort van geloof, hetwelk dan met eene verscherpte zelfbezinning bestaanbaar of onbestaanbaar kan zijn. Men spreekt veel van „empirische kennis" en „exact weten." Dubbelzinnige klanken, waarbij men zelden denkt aan het diametrale onderscheid tusschen kennis welke uit ondervinding *geput* is en kennis die op geene *geldigheid* buiten het gebied van het waarneembare aanspraak maakt. In den tweeden zin blijft *niemand* feitelijk op het gebied van het „weten"; ware het anders, er konde geene warmteleer, of leer des lichts, of chemische atoomleer bestaan. Het is een wonderlijk zelfbedrog, dat men hier op aarde door spectraalanalyse meent te *weten* wat stoffen er aanwezig zijn in de zon. Waar men wijsgeerigen theorieën zoo dikwijls haar nonempirisch charakter verwijt, is men altoos bevangen in eene verwarring van gradueel met qualitatief onder-

scheid; het problematisch charakter aller menschelijke wijsheid komt daar slechts iets duidelijker uit dan elders. Hoeveel er ook in de „exactste" ervaringswetenschappen steekt, dat den kring der „zuivere ervaring" te buiten gaat, zal men reeds kunnen bevroeden, wanneer men bedenkt, dat alles wat op het oogenblik geen voorwerp is van waarneming — en dat kan bijv. het denken en voelen van anderen zelfs nimmer voor mij worden — voor het weten in den streng empirischen zin niet bestaat, en er ten opzichte van het wereldbeeld des oogenbliks wordt *bijgedacht*. Wie kritiek wil uitoefenen, doe het scherp en grondig; wie van niets overtuigd wil zijn buiten hetgeen de ervaring waarborgt, bedenke hier, waartoe die gezindheid wel zoude moeten leiden, ware niet 's menschen aanleg gelukkig van dien aard, dat wij zelden de beginselvastheid bezitten welke verkeerde zienswijzen tot vernietigers van de mogelijkheid zelve des levens zoude moeten maken. De mensch blijft gelukkig altijd meer bevangen in instinctmatige overtuigingen en onbewijsbare waarheden, dan hij zelf wel weet.

Iedere leer moet als van zelve de ervaring overschrijden ten aanzien van het gebied harer toepassing; anders mochten wij met onze theorieën nooit buiten ons zelven gaan. Doch ook in haar uitgangspunt moet elk gevoelen op zijn minst ten halve non-empirisch wezen; de uitwerping aller subjectieve toevoegsels des verstands zoude ook aan deze zijde de allergewoonste theorie tot stof uiteen doen vallen, en de uitkomst zoude niet een „zuiver" weten maar in het geheel geen weten zijn. Allen redeneeren wij op den grondslag van een zeker aantal geloofsartikelen, welke in gelijke mate onbewijsbaar en onontbeerlijk moeten heeten, en dit met andere

dogmata gemeen hebben, dat zij graden toelaten van diepzinnigheid in opvatting. Neem bijv. ons geloof aan *zakelijke eenheid in congruente maar ongelijktijdige verschijnselen.* Wend ik het gelaat af van iemand, met wien ik spreek en zie ik hem dan op nieuw aan, dan houd ik mij overtuigd, dat ik tweemaal hetzelfde heb gezien. „Iets wat van zelf spreekt", zal men zeggen. Doch pas bijv. die „van zelf sprekende" onderstelling eens op de zon toe, en de eerste de beste natuurgeleerde zal u aanstonds vertellen, dat twee op verschillende tijdstippen door u waargenomen zonnebeelden geenszins tot elkander staan in de verhouding van volmaakte identiteit, en de zon van heden ten gevolge der onophoudelijk plaats grijpende veranderingen niet meer geheel dezelfde is als de zon van gisteren. Wat de naturalist achter de verschillende zonnebeelden als blijvend erkent, zijn alleen de solaire atomen. — eene volslagen onwaarneembare werkelijkheid. En zelfs ten opzichte dier gedachte atomen geraakt men al spoedig tot het inzicht, dat men er het begrip „identiteit" maar niet zoo onbeziens op toepassen mag: in de wisseling hunner onderlinge afstanden werken zij op veranderlijke wijze en blijven dus niet wat ze zijn. Zoo duikt ten slotte de gedachte op, dat eigenlijk alleen de logica der wetten van activiteit onveranderlijk zouden mogen heeten, plus — de (amorphe!) activiteit zelve. Activiteit + logica = kracht + natuurwet = streving + gedachte; bij voldoende zelfbezinning geraakt men door de identiteitshypothese, waarmede men begint, tot de dynamisch-idealistische of pneumatische wereldopvatting der metaphysici.

Of men haar neme in haar alledaagschen dan wel in haar wijsgeerigen vorm, de overtuiging van het bestaan eener zelfde wezenlijke zaak achter congruente doch

ongelijktijdige verschijnselen is een mystiek *geloofs*artikel, niets anders: wat in waarheid wel met eene zaak geschied mag zijn, toen ik ze niet waarnam, kan van zelf door geene *ervaring* worden uitgemaakt; zij konde, terwijl ze niet werd waargenomen, vernietigd en door een sprekend gelijkend tweede iets vervangen zijn. Wanneer wij dus de tweede onderstelling, *dat al wat zelfstandigheid is, zonder onderbreking voortbestaat*, voor iets verklaren „wat van zelf spreekt", dan kan dat nimmer eene „empirische" overtuiging wezen, maar moet voortspruiten uit eene soort van instinct of geloof. Hetzelfde geldt blijkbaar voor onze overtuiging, *dat altoos en overal de feiten met alomvattende en volstrekt logische regelmaat tezamenhangen*, alsmede voor de bewering, *dat het veranderingsverloop der werkelijkheid nergens en nimmer stakingen lijdt.*

„Het bestaan eener zelfstandigheid, de loop der wereldveranderingen, intermitteert nimmer en nergens." Dat zijn wij allen eens. Maar hoe weten wij het? Onze waarnemingen zijn toch zeer zeker intermittent; hoe zoude dus de „ervaring" de grondslag dier overtuiging kunnen zijn? Wie of wat waarborgt mij den loop van gebeurtenissen, als ik slaap of afwezig ben? De intermittente waarnemingen als zoodanig kunnen zich slechts voordoen *net alsof* alles ter wereld een gelijkmatigen gang gaat; *weten* kan ik van eene algemeene continuïteit door de ervaring niets. En niet alleen, dat ik van geene identiteit of continuïteit ten opzichte der verschijnselen A en A_1,— *weten* kan, maar ik moet zelfs op de gedachte geraken, dat, in gewonen zin genomen, dgl. onderstellingen zelfs dwalingen behelzen. Wanneer zoo iets als een flikkerend licht, een veranderlijk geluid, een intermittente waterstraal reeds voor de waarneming

tusschen zijn en niet zijn weifelt, dan besluit ook het meest alledaagsche denken tot de betrekkelijkheid en het slechts voorwaardelijk bestaan van dat iets; de wétenschap verklaart die feiten voor wisselende verschijnselen en toestanden, en denkt zich eerst daarachter een meervoud van zich gelijk blijvende, maar daarvoor ook geheel „transcendente" zaken. De empirische wisseling tusschen zijn en niet zijn, verschijnen en verdwijnen zoekt men begrijpelijk te maken, doordat men haar herleidt tot eene veranderlijkheid van onderlinge verhoudingen in een geheel van ontelbaar vele samenstellende kosmische eenheden, wier voortdurend bestaan men zwijgend onderstelt. Doch wat schimachtige identiteit bezitten niet dgl. afzonderlijkheden, welke immers in hare *toestanden* geen twee oogenblikken dezelfden zijn! Wat bij dat alles blijvend is, is enkel de oorspronkelijke logica in de onderling overeenkomende denkspheren; wie dat niet ziet, is voorwaar zeer kortzichtig.

Onze vereenzelvigingen, ons geloof aan ongebroken voortduring en aan algemeenen samenhang der wereldveranderingen zijn niet in en met de empirische feiten gegeven; zij duiken op uit eene subjectieve bronwel. [1] Wilde men in den zin van „zuivere ervaring" of „exact weten" alleen dat als bestaande laten gelden, wat als zoodanig in de waarneming gegeven is, dan zoude men een alzijdig intermittent bestaan moeten aannemen, waardoor elke vaste verhouding tusschen waarnemingsinhoud en algemeenen wereldloop onmogelijk werd.

---

(1) Uitvoerig wordt o.a. deze waarheid uiteengezet in J. Volkelt's voortreffelijk geschrift over *Imm. Kant's Erkenntnistheorie* (1879), een van de beste en meest afdoende wederleggingen der positivistische wereldopvatting, die ik tot dusverre heb leeren kennen.

Geene theorie zonder subjectieve grondregels van interpolatie en instinctmatige overtuigingen. Voor eene „algemeene Natuurwet” kan geene objectieve wetenschap iets meer bewijzen dan dit, dat het wereldverloop zich in het spoor eener universeele logica beweegt, zoodra het wordt waargenomen; wat daarmede bewezen wordt staat tot hetgeen te bewijzen viel, gelijk één tot oneindig groot. Toch zijn wij van zoo iets volkomen overtuigd; de tegenovergestelde meening ware dan ook de dood aller wetenschap. Het is juist daarom, dat wij te allen tijde eer aan de verkeerdheid onzer redeneeringen of de onnauwkeurigheid onzer waarnemingen gelooven, dan dat wij zouden gaan twijfelen aan het groote dogma eener alomvattende en onfeilbare Natuurwet of Logica.

Zoo make men dan voortaan niemand meer een verwijt van het non-empirische als zoodanig, dat men in zijne overtuigingen en betoogen meent aan te treffen; men zij zuinig met verwijtingen, als: „Gij geeft voor weten uit, wat niets is dan geloof.” Zulk een gezegde sluit gebrek in aan voldoende zelfbezinning; de vraag, of een bovenzinnelijk Absolutum dient aangenomen te worden, heeft evenveel theoretisch recht op behandeling als iedere andere. *Men verwarre slechts niet het betoog voor de onvermijdelijkheid eens begrips met het streven om het bestáán der overeenkomstige zaak te bewijzen.* In den tweeden zin vermag men *niets* te bewijzen: in den eersten zin zijn God, Vrijheid en Onsterfelijkheid het voorwerp van waarschijnlijkheidsredeneeringen als al het andere. Men smale hier niet meer op „transempirische onoplosbaarheid,” maar onderzoeke alleen, of de betrokkene gedachtenreeksen aannemelijk zijn ofte niet. Onvermijdelijke daden te laken als deze, dat de hongerige eten en de dorstige drinken wil, of dat een verstands-

wezen „zijne gedachten wil laten gaan," is onbillijk en kan ook praktisch en maatschappelijk zeer verderfelijk worden. Toen Francis Bacon van het menschelijk verstand eischte, dat het niets zoude „anticipeeren," opdat alle overtuiging geput wierde uit de dingen zelven, was hij bevangen in eene kinderlijke begoocheling. Elk tellen, meten en rekenen zoude voor den natuuronderzoeker onmogelijk worden, zoo hij niet, onafhankelijk van afzonderlijke bevinding, van te voren het geloofsstuk der volstrekte geldigheid eener alomvattende Wereldlogica als onomstootelijk beschouwde. De sensualist moge telkens en telkens weder beproeven, zulke overtuigingen genetisch-physiologisch af te leiden; de kritische denker zal tegenover die pogingen niet moede worden er op te wijzen, dat dit afleiden zelf, met zijn bevestigen en ontkennen, zijn onderscheiden en vereenzelvigen, zijn praesupponeeren en concludeeren toch weder toto genere van alle objectieve gegevens eens „psychophysischen" verloops verschilt. Het is alleen door doctrinaire gewelddadigheden, dat eene schijnafleiding onzer overtuigingen uit de „objectieve en zuivere ervaring" mogelijk wordt, en Locke's „tabula rasa" der menschelijke ziel is evenzeer eene trans-empirische hypothese als de monade van Leibnitz, met dien verstande alleen dat zij naïevelijk voor *weten* gehouden werd, en bovendien een irrationéél geloofsstuk is.

Irrationeel. Doch ook weder slechts ten halve, want zij bevat een eenzijdig opgevat deel waarheid, hetwelk wij terugvinden in de Aristotelisch-Leibnitzische onderscheiding tusschen actualiteit en potentialiteit, [1] tusschen werkelijkheid en aanleg. Als overal elders hebben

[1] Betreffende het potentialiteitsbegrip is reeds gewezen op O. Liebmann, *Gedanken und Thatsachen*.

wij in Locke's aperçu te doen met eene betrekkelijke waarheid en onwaarheid, welke in den ontwikkelingsgang der menschelijke gedachte door hooger staande betrekkelijkheden wordt opgenomen en geabsorbeerd. Deze absorptie hangt maar voor de eene helft van het logisch bewijs en de objectieve ondervinding af, daar altijd slechts in proeven en betoogen wordt omgezet wat door spontane intuïtie was opgedoken. Die intuïtie of rechtstreeksche conceptie is nimmer volmaakt; zij bezit alleen, retrospectief genomen, zeer duidelijke graden van stijgende benadering tot het waarheidsideaal. Logisch geformuleerd, wordt zij tot wetenschappelijke *hypothese*; wenschen wij niet, dat de menschelijke ontwikkeling tot stilstand gerake, dan moeten wij hopen, dat die mystieke ontwikkeling en reproductie van intuïties en hypothesen even labiel blijve als zij tot dusver is geweest. De bekentenis, dat al ons weten in een vermoeden bestaat, beteekent ook immers niet uitsluitend, dat de volstrekte waarheid voor ons verborgen blijft, zooals kortzichtige versmaders der hoogere bespiegeling in eenzijdige verscherping op den voorgrond stellen: zij moet ons in tegendeel tegelijk opwekken, om door altijd betere gissingen zoo dicht mogelijk tot eene alzijdig bestaanbare wereldopvatting te naderen. Er zijn *graden* van waarheid; onze meest transcendente gissingen zijn evenmin kortaf onwaar als zij ooit geheel waar zijn, maar dragen veeleer het charakter van voortschrijdende benaderingen. Nergens zijn de kategorieën *waar* en *onwaar* zoo ontoereikend als op het gebied der algemeene wereldbeschouwingen; tot *dwaling* wordt de conjectuur op dit gebied eerst hierdoor, dat men, ongedachtig aan het discursieve of voorstrompelende en daardoor provisioneele charakter aller menschelijke the-

orie, zich bij eene bepaalde leer in dogmatisch vertrouwen op hare *definitieve* beteekenis loom en rustig nederlegt. Het Sokratische woord: „ik weet, dat ik niets weet," behoort niet te leiden tot een Laodikeesch en quiëtistisch stagneeren, maar tot een moedig voortschrijden op den weg der verstandelijke verheldering en veredeling. Steeds-dóór ruimere en hoogere waarheden te divineeren omtrent het geheim van het Goddelijke, is de taak van een iegelijk die waarlijk mensch, geen dier, wil zijn; de laatste onthulling valt aan geenen sterveling ten deel.

BATAVIA 1889.

HET GODSBEGRIP.

Er is verscheidenheid van werkingen, doch het is dezelfde God, die alles werkt in allen. 1 Kor. 12, 6.

Hoewel het Absolute op geene wijze en in geenen graad kenbaar is in den strengen zin des woords, bevinden wij toch, dat deszelfs stellig bestaan een noodzakelijk gegeven is der bewustheid.
H. Spencer.

Het betoog, dat ik in het volgende den ontwikkelden en ernstig gezinden landgenoot ter overdenking aanbied, is eene bespreking van wat men het centrale begrip der wetenschap zoude kunnen noemen. Behoort bijvoorbeeld eene kritiek der waarneming tot de allereerste verrichtingen van hem die naar eene stelselmatig te ontwikkelen wereldbeschouwing streeft, het godsbegrip is het *middelpunt* eener algemeene wereldbeschouwing, het vraagstuk, met andere woorden, waartoe ten slotte alle andere theoretische en praktische vraagstukken rechtstreeks of zijdelings in betrekking moeten gesteld.

In haar streng wijsgeerigen of zuiver afgetrokken vorm is de onderstelling van het bestaan Gods eene voor het beginselvaste en niet uitsluitend naar één kant ziende wetenschappelijke denken onvermijdelijke gevolgtrekking. Uit de omstandigheid, dat het godsbegrip

eene zoo het heet transcendente [1], dat is de ervaring overschrijdende idee is en het ondersteld hoogste Wezen geen voorwerp worden kan van eigenlijke of zintuiglijke ondervinding, heeft men herhaaldelijk en velerwege het besluit getrokken, dat het tot de wetenschap niet behoort, dat het eene onwetenschappelijke gedachte is. Ten onrechte. Voorzeker, moet het woord wetenschap alleen objectieve en rechtstreeksche ondervinding omtrent zinnelijke en voorbijgaande verschijnselen beteekenen, dan is een weten omtrent het Opperwezen voor ons menschen niet mogelijk, daar het woord God volgens de omschrijving den alomvattenden bestaans*grond* der gezamenlijke gebeurtenissen moet aanduiden; wat wij bedoelen met „God", kan uiteraard geen voorwerp worden van zakelijke of afzonderlijke waarneming. Dat verder het begrip van een bovenzinnelijk Absolutum [2] *als* bewust begrip eenig ende alleen in het bewuste denken voorhanden is en mij rechtstreeks nog niets leert hoegenaamd omtrent het ondersteld Wezen zelf, is zelfs eene zuiver analytische en identische gevolgtrekking; het denkbeeld, dat zich langzamerhand in ons menschen aangaande een algemeenen Wereldgrond heeft ontwikkeld, blijft op zich zelf altoos ons

(1) *Transcendent* staat tegenover *immanent* en beteekent letterlijk *overschrijdend*, *te buiten gaande*, hetzij men spreekt van de werkelijkheid met betrekking tot het bewustzijn dat die werkelijkheid denkt, of wel van een afgezonderd bestaanden, buiten de wereld verbleven God. In zijne eerstvermelde toepassing behoort het woord transcendent tot de gnoseologie of leer der kennis, in de tweede is het een terminus der ontologie, of leer omtrent het wezen van dingen en feiten.

(2) Het woord *absoluut* heeft een dubbele beteekenis, evenals *transcendent*. Het beteekent 1°. *losgemaakt* van de waarneming en dus onafhankelijk van *ons* bestaande, als in de uitdrukking »absolute ruimte": 2°. *alle* afzonderlijke verhouding of betrekking omvattend en insluitend, als in de uitdrukking »absolute bestaansgrond."

eigen denkbeeld, in zijn meest verfijnden en wijsgeerigen vorm zoo goed als in de lagere en voor ons bewustzijn blijkbaar bedrieglijke godsvoorstellingen. Ditzelfde geldt evenwel in gelijke mate van onze begrippen heelal en werkelijkheid, van het bewustzijn onzer medemenschen en in het algemeen van elk begrip, dat gedacht wordt in betrekking tot iets, hetwelk buiten ons eigen denken is gelegen; onze begrippen bestaan nooit ofte nimmer onafhankelijk van de bewustheid, waarin zij worden gedacht, zoodat het wezenlijke en zakelijke niet-ik, de werkelijkheid, de natuur en het denken onzer medemenschen, voor niemand onzer ooit zelf de inhoud van het weten kan worden. Dit verhindert evenwel niet, dat de godsgedachte, [1] in verband met eene te onderstellene gelijkslachtigheid tusschen het denkend bewustzijn en het transcendente, eene vertegenwoordigende, wijl symbolische waarde bezitte; het ware anders bijvoorbeeld evenzeer zelfbedrog, wanneer de eene of andere natuuronderzoeker de wiskundige spinsels uit zijn eigen brein voor natuurwetten houdt, hoedanige hare geldigheid bezitten, niet slechts in de hersenen zijner medegeleerden, maar ook ten opzichte van een absoluut of buiten de bewuste gedachte verblijvend feitenverloop. Sedert Kant (1724—1804) zijne onsterfelijke kritiek leverde betreffende de rationeele psychologie, kosmologie en theologie, hebben wij uit zijne „transcendentale dialektiek" althans dit voor goed leeren inzien, dat voor zooveel de rechtstreeksche kenbaarheid van het wezen der dingen betreft, de begrippen

[1] Niet denkbaar als godsvóórstelling. »Deum enim non imaginari, sed quidem intellegere possumus. Hic quoque notandum est quod non dico me Deum omnino cognoscere, sed me quaedam eius attributa, non autem omnia, neque maximam intellegere partem." Spinoza. ep 60.

Ziel — Wereld — God op volkomen dezelfde lijn staan; tegenover het partijdige, zich zelf niet gelijk blijvende, nominalisme (¹) van de mannen der „zuivere ervaring" dient hier gelijkelijk gewezen op het onzekere en voorwaardelijke karakter van *alle* algemeene begrippen en op de instinctmatige onmogelijkheid, aan hunne symbolische of repraesentatieve waarde ons geloof te onthouden, op straffe van anders tot de stelling te geraken, dat de geheele ervaring een droom is, gedroomd door zich zelf, — wat zeg ik: een schijnsel, hetwelk slechts schijnt te schijnen. (²)

Het geheele menschelijke denken, in zijne onderscheidingen of analysen zoowel als in zijne samenvattingen of synthesen, is een rangschikken van het bijzondere onder het algemeene, eene ordening, ten slotte onder stambegrippen, (³) of rubrieken van hoogsten aanleg; op de keper bezien blijkt hierbij de godsgedachte

(¹) *Nominalisme:* de voornamelijk door William van Ockam († 1347) tot aanzien geraakte leer, volgens welke de universalia of algemeene begrippen slechts namen, »flatûs vocis", zijn »post rem", zonder meer: en alleen het bijzondere een wezenlijk bestaan geniet. Bedoelde leer was eene bestrijding van het *realisme*, volgens hetwelk de universalia, of liever de daardoor áángeduide algemeene ideeën, een bestaan genoten *ante rem*. De eerste nominalist was Roscellin uit Bretagne, kerkelijk veroordeeld in 1092; de eerste scholastieke realist heette Guillaume de Champeaux, overleden in 1150 als bisschop van Châlons.

(²) Vgl. Ed. v. Hartmann's Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus, 3e opl. 1885, blz. 43—48.

(³) De kategorieën of schematische grondbegrippen van het redeneerend denken verkrijgt men door de zuiver formeele opvatting en ontleding van den zin, daartoe lettende 1° op het onderwerp, 2° op het gezegde, 3° op de betrekking tusschen ond. en gez. en 4° op de verbindingswijze der twee bestanddeelen. Zoo erlangt men als stambegrippen van *hoeveelheid:* eenheid, veelheid, alheid; van *hoedanigheid:* toekenning, ontzegging, beperking; van *verhouding:* zelfstandigheid en eigenschap, oorzaak en gevolg, gemeenschap of wederkeerigheid: van *opvatting:* mogelijkheid, bestaan, noodzakelijkheid (en toeval).

niet dan de laatste en algemeenste opvatting van de kategorie der *substantie*, gedacht als *eenheid* van *oorzaak* in de *veelheid* van het in onderlinge *gemeenschap* verkeerende *geheel* der *werkelijkheid*. Heeft deze alomvattende, uit de convergentie van ons aller denkschematisme resulteerende idee geenerlei het betrokkene bewustzijn te buiten gaande beteekenis, dan wil dit zeggen dat in het algemeen het abstraheerende denken niets repraesentatiefs vermag te denken ten opzichte van een buiten ons gelegen of wezenlijk niet-ik, want de godsgedachte is niet dan de bewuste abstractie op hoogsten trap; is echter de in der tijd door Kant feitelijk ingescherpte blootelijk immanente waarde der zuivere verstandsbegrippen eene onvermijdelijke gevolgtrekking van het denken zelf, dan is niet alleen alle zielkunde, godgeleerdheid en wijsbegeerte, maar ook alle natuurwetenschap eene inbeelding en begoocheling, en ben ik met mij zelven alleen, — indien er ten minste zelfs een „ik" dan nog gezegd kan worden over te blijven. Het is van de zijde der „empiristen" niets dan theoretische halfheid en gebrek aan alzijdig doorzicht, wanneer men deze uitkomst niet allerwege en onomwonden toegeeft.

„God" is een algemeen begrip, dat zijne plaats vindt aan den top van de pyramide onzer afgetrokkene gedachten; het is een „universale" van hoogsten aanleg. Heeft het principieel geen wetenschappelijken zin van een alles voortbrengend en tezamenhoudend Absolutum te gewagen, dan geldt hetzelfde voor alle mogelijke algemeenheden, die niet zijn dan de oude scholastische universalia op wat lageren trap. Wat toch is eene bepaalde *soort* van verschijnselen voor ons denken anders dan eene in zich zelf onwezenlijke gedachte van het abstraheerend bewustzijn? En wat is daarbij het geheele

menschelijke weten zonder het geloof aan soortelijke of typische overeenkomsten in eene voor een meervoud van denkspheren gemeenschappelijke werkelijkheid? Is niet juist het afzonderlijke het slechts in betrekkelijken zin bestaande, en moeten niet juist de hoogste algemeenheden de verwijzingen inhouden naar het voor ons allen gemeenschappelijke, het ware en substantieele Zijn? Ook geleerden als Stuart Mill (1808—73) (¹), G. H. Lewes (1817—78) (²) en H. Taine (³), die zich bij het positivisme (⁴) aansluiten of er althans toe naderen, kunnen zich niet onthouden, hetzij uitdrukkelijk hetzij stilzwijgend aan te nemen, dat er „soortverschillen" bestaan, ook in eene werkelijkheid buiten hunnen geest, en dat de „soorten", het in het bijzondere wonende algemeene, wel verre van in middeleeuwsch nominalistischen zin uitsluitend subjectieve hulpmiddelen van ons denken te wezen, haren invloed en hare werking ver uitstrekken buiten het gebied, waar ons voorstellingsvermogen de Natuur vermag te spiegelen. Hoe ervaringsgezind de woordvoerders der huidige wetenschap zich dan ook mogen uitdrukken, zoo moet bij slot van rekening ook voor hen dan toch de waarheid geldig blijven, dat juist het schijnbaar eenig wezenlijke, het individu of afzonderlijke concrete,

---

(¹) De schrijver van een »System of Logic" (1843), dat veel naam heeft gemaakt.

(²) Schrijver eener »History of Philosophy from Thales to Comte."

(³) Als wijsgeerig schrijver bekend door zijn boek »de l'Intelligence" en andere geschriften.

(⁴) *Positivisme:* de leer van Auguste Comte (1798—1857), volgens welke men zich uitsluitend heeft te houden aan het nagaan van de volgorde in de objectieve verschijnsélen, zonder eenigerlei opstelling van hypothesen aangaande den grond, het wezen en den eigenlijken zin der feiten. Men kan met het positivisme kennis maken in een lijvig uittreksel: »Auguste Comte, la philosophie positive", résumée par Jules Rig, Parijs 1881.

aanhoudend opduikt en verdwijnt, en het afzonderlijk wezen geen blijvend bestaan geniet, maar slechts een voorbijgaande factor is in een verloop vol *typische* herhalingen, herhalingen met een bovenzinnelijken, alle ervaring te buiten gaanden samenhang. Juist het afzonderlijke feit is als zoodanig het vergankelijke, en alleen de wet, het schema der elkander opvolgende verschijnselen is het blijvende en bestendige; wat dus ook de dagelijksche schijn moge zeggen, wij hebben als denkende wezens ons te verheffen tot het inzicht, dat het bovenzinnelijke algemeene, het onzienlijke dat ons als alles beheerschende en met zich zelf identische „natuurwet" tot theoretisch ideaal van onderzoek wordt, meer wezenlijkheid bezit dan het zakelijke en afzonderlijke, waarin die natuurwet zich op labiele wijze openbaart. Welke richting in de wetenschap van den dag den boventoon voere, — en deze is op het oogenblik van besprekingen des godsbegrips nog vrij afkeerig — steeds toch blijft het eene, zij het explicite dan wel implicite, erkende waarheid, dat het wezenlijke en hoogste object der wetenschap niet gelegen is in het afzonderlijke, wisselende en menigvuldige der zintuigelijk voorhandene schijnwereld, maar in het algemeene, zich zelf gelijk blijvende, hetwelk zich achter het zinnebeeldige dissolving view der verschijnselen *verbergt*, doch zich uit die verschijnselen tegelijk tot op zekere hoogte in het afgetrokkene laat opmaken. (1) Eendagsvliegen als wij

(1) Daarmede is dan op onze wijze geantwoord op de vraag, *πότερον δεῖ τὰ γένη στοιχεῖα καὶ ἀρχὰς ὑπολαμβάνειν ἢ μᾶλλον ἐξ ὧν ἐνυπαρχόντων ἐστὶν ἕκαστον πρώτων·* Aristot. Met. 2 : 3. In de derde eeuw was zij door Porphyrios in den aanhef van diens „Isagoge" onbeslist gelaten: *Περὶ τῶν γενῶν τε καὶ εἰδῶν τὸ μὲν εἴτε ὑφέστηκεν εἴτε καὶ ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται, εἴτε καὶ ὑφεστηκότα σώματα ἐστιν ἢ ἀσώματα, καὶ πότερον χωριστὰ ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα, παραιτήσομαι λέγειν,*

persoonlijk zijn, hebben wij toch deel aan eene universeele en constante Wereldrede, die op gelijkvormige wijze in ons allen tot bezinning geraakt, en het ons daardoor mogelijk maakt, ons als geslacht te verheffen boven de beperkingen van het individu. Het is door deze bovenzinnelijke eenheid in de veelheid van het concrete, dat de doorvorsching van de eene en algemeene beteekenis der onafzienbare kettingrede, welke bij stukjens als natuurverloop kenbaar voor ons wordt, het onbereikbare en vaak maar half bewuste, maar tevens voor elk verstand vaststaand ideaal kan zijn van hen, die zich niet in dierlijke stompheid bij het afzonderlijk verschijnsel nederleggen, maar verklaring zoeken van eigen en vreemd bestaan. Ideëele overschrijding van het zintuigelijk gegevene en samenvatting van het wisselende bijzondere in het blijvende algemeene is als benaderende verrichting de strekking van elk logisch denken; en het is duidelijk, dat een zoodanige drang in het kortstondige persoonlijke denken niet konde ontstaan, dat de gelijkslachtigheid, ook, in de denkwetten en schematische functiën der veelvuldige bewustzijnsspheren niet mogelijk ware, had ons menschelijk verstand geen deel aan, en was het niet voortgekomen uit eene niet individueel begrensde en vergankelijke maar alles beheerschende en omvattende Wereldrede. Zeer ten onrechte daarom heeft men zich zoo dikwijls

---

βαθυτάτης οὔσης τῆς τοιαύτης πραγματείας καὶ ἄλλης μείζονος δεομένης ἐξετάσεως. Den middeleeuwschen »realisten" en »nominalisten" was deze plaats bekend in eene vertaling van Boëtius: »De generibus ac speciebus illud quidem sive subsistant sive in solis nudisque intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa ea constantia, dicere recusabo; altissimum enim est hujusmodi negotium, et majoris egens inquisitionis." Hieraan heeft zich dan de groote strijd ontsponnen.

vroolijk gemaakt over het symbolische: „God schiep den mensch naar zijn beeld"; veeleer hebben wij in deze stelling te doen met de zinnebeeldige uitdrukking eener diepzinnige waarheid, want niet alleen het menschelijk verstand met zijne gedachten, gewaarwordingen en begeerten, maar ook de zinnelijk waarneembare voorwerpen, de schijnbaar substantieel lichamelijke natuurverschijnselen hebben hunnen grond in iets eeuwigs en onveranderlijks, dat onlichamelijk, onzienlijk en bovenzinnelijk is.

De spreekwijze van de mannen der huidige wetenschap moge zoo „positivistisch" zijn als ze wil: ook voor den man der „zuiverste ervaring" bestaat iets, dat zijne zinnelijke waarneming in beginsel te boven gaat, en aan welks bestaan hij op zuiver redelijke gronden heeft te gelooven, een iets dat alleen in zijn denken en niet door zijne zintuigen als bestaande gegeven is. Juist de hechtste en zekerste formules der theoretische physica zijn abstractiën, welke in hare zuiverheid nooit en nergens voorwerp van ondervinding kunnen worden, maar op verstandelijke gronden worden vastgehouden onder voortdurend beroep op storende en bijkomende omstandigheden. Ook in de naar het schijnt eenvoudigste leeringen, als bijvoorbeeld in de wetten van den vrijen val, schenkt men geloof aan concepties, welke men tot natuurwetten heeft gestempeld, zonder daarvoor in de *ondervinding* ooit iets anders dan benaderende waarborgen te kunnen aantoonen. En wie over de „Natuur" of het „Heelal" spreekt, doet hetzelfde; hij gebruikt een algemeen begrip in vertegenwoordigenden zin, waar verificatie in beginsel is buitengesloten; want van waar zoude de positivist of empirist het zintuiglijk bewijs moeten halen voor zijne overtuiging

omtrent het bestaan eener binnenzijde der dingen, en hoe kan ooit het Al in zijn geheel empirisch „gegeven" zijn? Hij nu, die daarvan de onmogelijkheid inziet en niettemin aan het bestaan des heelals blijft vasthouden, mag nergens meer theoretischen of wetenschappelijken aanstoot nemen aan de hypothetische overschrijding der ervaring als zoodanig: veeleer heeft hij te leeren begrijpen, dat de metaphysische begrippen „absolute Rede" en „absolute Geest" slechts hoogere en ruimere wijzigingen zijn van de eenzijdig objectief gedachte „natuurwet" en „wereldsubstantie" der natuuronderzoekers. Kortom, het godsbegrip *als* afgetrokken begrip staat en valt met alle andere hypostasen (¹) en moet, wordt het overigens redekundig vereischt, als repraesentatieve idee tegelijk gegeven zijn met de verwerping van het solipsisme, dat is de zienswijze, volgens welke men met zijn eigen denken volstrekt en onvoorwaardelijk alleen is. De vraag blijft alzoo slechts, of het begrip van een alle afscheiding en verandering te buiten gaand, dat is alomtegenwoordig en eeuwig of absoluut en onlichamelijk Wezen, door de afgetrokkene redekunde geëischt wordt.

Worden wij tot het opstellen der godsgedachte door de wetten en het wezen van ons denken genoopt? Ziedaar de centrale vraag der menschelijke wetenschap, welke men niet op zijde kan schuiven enkel door verwijzing naar de onmogelijkheid, dat God ooit een voorwerp van objectieve ondervinding voor ons worde. Bij eene poging om haar methodisch te beantwoorden, hebben wij allereerst te erkennen dat het niet zijn Gods geene tegen-

(¹) *Hypostase:* wijsgeerige benaming voor de verzelfstandiging, of liever het vertegenwoordigend en significatief gebruik, van afgetrokkene begrippen.

strijdigheid insluit, wanneer men het godsbegrip geheél in het afgetrokkene neemt, en de gedachte van het Absolute opstelt als eene idee, welke hare vertegenwoordigende waarde zoude bezitten, ook geheel afgezien van al wat in werkelijkheid bestaat. Het zoogenaamd *ontologisch* bewijs, door Anselm van Canterbury (1033—1109) voor het eerst opgesteld ([1]) en in lateren tijd door Descartes (1596—1650) vernieuwd, ([2]) eene redeneering, waarbij men uit het godsbegrip zelf tot Gods bestaan besluit, ([3]) bezit in zich zelf geene dwingende overtuigingskracht, daar nu eenmaal uit géén begrip het bestaan zich destilleeren laat. ([4]) Daarentegen laat het zich zeer wel denken, dat het niet zijn Gods eene

([1]) Zie de uitvoerige aanhaling in Ueberweg-Heinze's »Grundriss der Geschichte der Philosophie" 6de uitgave, 2de deel (1881), blz. 153. J. Kleutgen S. J. resumeert het op de volgende wijze in zijne »Philosophie der Vorzeit" 2de oplage, 2de deel (1879), blz. 723—724. »Convincitur etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc cum audit intellegit, et quidquid intellegitur in intellectu est. Et certe id quo maius cogitari nequit non potest esse in intellectu solo: si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse in re, quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest est in solo intellectu, id ipsum quo maius cogitari non potest est quo maius cogitari potest, quod absurdum. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re."

([2]) Zie de derde van diens Meditationes de prima Philosophia.

([3]) »Ut mens ex eo quod e. g. *percipiat* in idea trianguli necessario contineri tres eius angulos aequales esse duobus rectis, plane sibi *persuadet* triangulum tres angulos habere aequales duobus rectis, ita ex eo solo quod percipiat existentiam necessariam et aeternam in entis summe perfecti idea contineri, plane concludere debet ens summe perfectum existere." Descartes, „Principia Philosophiae", p. I, § 14.

([4]) Τὸ δὲ εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί. Aristoteles, »Anal. Post." II. 7. — »Dato quod quilibet intellegat nomine Deus significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo maius cogitari non potest, non propter hoc sequitur quod intellegat id quod significatur per nomen esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum." Thomas Aquinas (1224—74), »Summa Theologiae I quaest. 2 art. 1 ad 2.

tegenstrijdigheid zoude insluiten op de onderstelling eener in den dwang en tegenstand van een niet-ik gewaarborgde werkelijkheid, en wij der godsidee repraesentatieve of significatieve waarde moeten toekennen in verband met een in der daad gegeven meervoudig bestaan. Door dit inzicht is dan het gebruik van het ontologisch bewijs in zooverre gewijzigd, dat er uitdrukkelijk een uit de ervaring genomen bestanddeel aan is toegevoegd, hoewel ook een scholastiek denker der middeleeuwen als Anselm zich waarschijnlijk niet heeft ingebeeld, dat hij het bestaan Gods bewees alleen uit zijne denkwetten en buiten alle betrekking tot de metterdaad voorhandene werkelijkheid; desgelijks heeft later Descartes het feit van het denken zelf als de vóóronderstelling van alle weten op den voorgrond gesteld.

Eigenlijk ligt in het richtig bedoelde ontologische bewijs voor het bestaan van een Absolutum tegelijk en als van zelf het *kosmologisch* bewijs besloten, het betoog nl. waarbij uit het bestaan eener in zich zelve gedeelde doch te gelijk onderling te zamenhangende werkelijkheid besloten wordt tot eenheid van bestaansgrond. [1] Kant heeft in zijne kritiek der godsge-

---

(1) „Ex notione dependentis contingentis et finiti naturali quadam necessitate gignitur notio absoluti necessarii et infiniti; ad judicium quoque, hoc causum esse illius, mens naturaliter impellitur, atque haec ipsa est via qua Dei cognitio sponte oritur. Attamen cum mens hoc suum judicium considerat ratum non esse intellegit nisi medio hoc altero judicio: illius, quod non a se sed ab alio habet ut sit, dependentis causa prima non potest esse quiddam quod item ab alio sit. Haec vero summa est demonstrationis quae dicitur *cosmologica*, in qua non percurrimus causarum vel rerum finitarum seriem, ut ab ultimo ad Deum perveniamus, sed ostendimus ad causam rerum primam inveniendam inutile esse seriem illam etiam infinitam fingere." J. Kleutgen S. J., »Institutiones theolog." (1881), I. 104.

dachte (1) het ontologisch bewijs in dier voege behandeld, alsof elk kosmologisch bestanddeel daarvan was buitengesloten; en nadat hij dan het zoodoende van zijnen grondslag beroofde ontologische bewijs zonder moeite vervluchtigd heeft, vindt hij natuurlijk in het kosmologische bewijs weder als hoofdfout, dat dit laatste het ontologische bewijs vooronderstelt, want hoe zouden wij *iets* kunnen weten omtrent een bestaan buiten ons, tenzij dat geschiede door repraesentatieve ideeën in ons eigen bewustzijn? Voor Kant intusschen volgt uit het feit, dat het kosmologische bewijs het ontologische insluit, dat het daarmede ook valt, eene gevolgtrekking die door zijn beroemdsten exegeet aldus wordt geformuleerd. „Het kosmologische bewijs sluit in, dat het noodzakelijke Wezen, van hetwelk alle andere afhangen, alle voorwaarden des bestaans, d.w.z. alle realiteiten in zich bevatten moet, dus ook het bestaan, gevolgelijk besluit men hier uit het begrip van het allerreëelste Wezen tot zijn bestaan, d.w.z. men bewijst het bestaan *ontologisch*. Dit is eene ignoratio elenchi (2) en dialektische aanmatiging. Het kosmologisch bewijs belooft een nieuw voetpad en leidt terug naar den ouden dwaalweg." (3)

---

(1) »Kritik der reinen Vernunft" (1781), blz. 462 vlg. in de uitgave van Dr. Karl Kehrbach (1878).

(2) »*Ignoratio elenchi* takes place when owing to some confusion as to meaning, the reason is accepted as a guarantee for the thesis, when in fact either this actual reason at most guarantees some other proposition merely resembling the thesis and mistaken for it, or when some other proposition merely resembling the reason guarantees this actual thesis." A. Sidgwick, »Fallacies," second edition (1886), p. 182. De beteekenis der uitdrukking is iet of wat vaag.

(3) Kuno Fischer, »Geschichte der neuern Philosophie", 3e band 3e opl. (1882), blz. 509.

De waarheid is, dat men door de volstrekte scheiding der beide bewijzen er de betoogkracht aan ontneemt, welke zij nimmer ieder voor zich kunnen erlangen, maar wel in wederzijdsche verbinding bezitten. Wie dit in zake het godsbegrip niet toegeeft, mete niet met twee maten, en hoede zich voortaan in het algeméén voor de fout, uit te gaan van de onderstelling eener veelheid van in zijn denken betuigde en zelve in gemeenschap of wederkeerigheid van invloed verkeerende afzonderlijkheden. Want dat juist is de tweeledige praemisse waarop eerst in tweede instantie de godsgedachte zich verheft. Men bedriege zich niet. Mogen wij geene denkbeelden hypostaseeren (grondgedachte van het kosmologisch bewijs), dan bestaat er kortweg geene kennis in den zin zooals ook de meest doordravende ervaringsman bedoelen moet. Dat overigens de betoogkracht der genoemde argumenteerwijzen niet elk bestanddeel van *geloof*, d. w. z. de door geen bewijs te vervangen persoonlijke overtuiging, overbodig maakt, valt op het voorbeeld van den „geloofsphilosoof" Jakobi (1743—1819 (¹) zeer besiist toe te geven en uit te spreken; hetzelfde geldt voor het *teleologisch* bewijs, waarin men van de uit de natuurwetten resulteerende planmatigheid tot intelligente of logische doelbeooging in een gemeenschappelijken wereldgrond besluit, (²) alsmede voor het *ethisch* bewijs, hetwelk bestaat in de sluitrede uit de bij ondervinding gegevene autonomie van het zedelijk bewustzijn tot de inwendige openbaring van een absoluten Wil in het menschelijk

(¹) Over Jakobi leze men bijv. Kuno Fischer, in diens »Geschichte der neuern Philosophie," 5de band 2de opl. (1884), blz. 216 vlg.

(²) Vgl. hier § 667 vlg. in het omvangrijke en van veel kennis getuigende werk over »Die grossen Welträtsel, door Tilmann Pesch. S. J. (1883—84).

streven. (1) Dit echter te erkennen, beteekent niets anders, dan dat men het voorwaardelijk charakter van *al* ons weten toegeeft, hetwelk, ook afgezien van zijn doorloopend middellijken aard, altijd slechts met verschillende graden van waarschijnlijkheid behept kan wezen. Men bedenke wel en brenge het zich helder tot bewustzijn, dat aan *elke* theorie uiteraard iets problematisch kleeft, ten hoogste met uitzondering der zuivere getallenleer, want bereids in de meetkunde dringt iets onbewijsbaars binnen, zooals uit de metageometrische onderzoekingen naar aanleiding van het elfde Euklidische axioom onmiskenbaar is gebleken. (2)

Het godsbegrip is eene alle zintuiglijke ervaring overschrijdende idee, en kan als zoodanig alleen in de intuïties van ons afgetrokken denken zijnen waarborg vinden. (3) Doch daar blijkt het bij voldoende zelfbezinning dan ook onvermijdelijk; het begrip eener als uit zelf-

(1) In dezen vorm is het ethisch bewijs uitgesproken door den speculatieven theoloog Otto Pfleiderer, in diens »Religionsphilosohie auf geschichtlicher Grundlage," waarover Eduard von Hartmann in zijne »Krisis des Christentums" (1880) en »Philosophische Fragen der Gegenwart" (1886).

(2) Het elfde axioma van Eukleides (ongeveer 300 v. Chr.) zegt, dat wanneer eene rechte lijn twee anderen snijdt in dier voege, dat de som der aan dezelfde zijde der snijlijn gelegene binnenhoeken kleiner dan twee rechte is, de beide lijnen elkander aan de zijde dier hoeken bij voldoende verlenging zullen ontmoeten. Over de metageometrische onderzoekingen zelve bestaat eene uitgebreide litteratuur: het jongste mij bekende overzicht is van de hand van Dr. Victor Schlegel, en komt voor in de »Leopoldina" van 1886, 22ste Heft.

(3) »Ne mireris si Deum non vides: vento et flatibus omnia impelluntur vibrantur agitantur et sub oculos tamen non venit ventus et flatus.... Deum oculis carnalibus vis videre, cum ipsam animam tuam. qua vivificaris et loqueris, nec adspicere possis nec tenere?" Min. Fel. Oct., cap. 32. - »Nec aeternum esse potest quod venit sub adspectum, nec quod est aeternum oculis mortalibus potest comprehendi." Lact. Epit. cap. 26.

standige eenheden bestaande, bijv. stoffelijk atomistisch gedachte Natuur kan voor het verscherpte en streng redelijke oordeel niet bestaan. Reeds de dagelijksche ondervinding kan ons leeren, dat hetgeen als lichamelijk verschijnsel gescheiden is, niettemin in alzijdige betrekking en afhankelijkheid staat tot alle andere zaken. Zonder onderlinge betrekkingen of verhoudingen ware er geene beweging, geen leven en geen denken; alles ware dood en star, en bleve een verwarde en onsamenhangende hoop van eeuwigheid tot eeuwigheid. Reeds opdat de beweging van het eene lichaam volgens eene redelijke verhouding overga op een ander, wordt er een onlichamelijk of bovenzinnelijk verband geëischt tusschen hetgeen als verschijnsel van elkander is gescheiden; alle kennis omtrent zaken buiten ons, elke inspanning welke dan ook, iedere wederzijdsche handeling en mededeeling van gedachten is slechts mogelijk, doordat de in schijn onafhankelijk van elkaar bestaande afzonderlijkheden in bovenzinnelijk bepaalde en algemeene onderlinge betrekking staan. En juist het onzichtbare, niet handtastelijke is het blijvende, bestendige, onveranderlijke: de logica is eeuwig door en allerwege de logica, terwijl daarentegen het individueele of zakelijke niet is dan eene phantasmagorie, rondwarrelende en voorbijtrekkende voor een der even kortstondige wereldoogen over den nevel van het onpeilbare Onbekende. Overweegt men dit goed, bedenkt men dat de afzonderlijke concreta of „dingen" slechts een vluchtig en dus onwezenlijk bestaan genieten: dat de organismen en andere lichamelijke verschijnselen voor algeheele verdwijning of vervluchtiging vatbaar zijn en alleen de zoogenoemde Natuurwet in wisselende verwerkelijking blijft voortduren, dan wordt men als van zelf gevoerd tot de

gedachte, dat juist het logisch-dynamische Bovenzinnelijke, het gemeenschap mogelijk makende zich zelf gelijk blijvende Onbekende de ware en wezenlijke Substantie is; wij zien dan in, dat de onderstelling van een absoluten bestaansgrond voor alle gezamenlijke feiten een eisch is onzer rede, moge overigens deze hoogste gedachte uiteraard ertoe veroordeeld zijn een zuiver verstandsbegrip te blijven, dat door geen concreten inhoud kan worden gevuld, en door de bepalingen natuurwet en kracht in objectieven, voorstelling en wil in subjectieven zin, slechts op symbolische wijze kan gecharakterizeerd. Het op die wijze geïnfereerde Wezen is eenig, onveranderlijk, alomtegenwoordig; eene eenige alomvattende, logisch-dynamisch zich uitende Substantie echter, eene Substantie, welke als onlichamelijk en onveranderlijk aan geene waarnemingsvormen van ruimte en tijd gebonden is en juist daarom objectivê te allen tijde als „Natuurwet" alomtegenwoordig wezen kan, — eene zoodanig opgevatte Substantie is niet meer eene „Natuur" in plomp stoffelijken zin: het is absolute Geest, het is God, de eeuwige en ruimtelooze, die te allen tijde alomtegenwoordige wordingsgrond van de wereld der voorbijgaande schijnzelfstandigheden.

Wie eerlijk en waarheidlievend eenen tegenstander wil wederleggen, behoort zich geenen strooman te vervaardigen in stede van den bestrijder zelven, alleen om te gemakkelijker gewonnen spel te hebben; veeleer moet hij zich voortdurend de vereenigde kracht van diens tegenwerpingen voor oogen houden, al ware het zelfs met bijdragen uit eigen voorraad. Gelijk Edm. Pfleiderer [1] ontwijk ik daarom niet in het minst den

[1] „Lotze's philosophische Weltanschauung", 2de opl. (1884), blz. 46.

man der natuurwetenschap, die mij bijgeval mocht toevoegen: „Geef mij slechts het een of ander oorspronkelijk stel stoffen en krachten, benevens de onveranderlijke geldigheid van een stel algemeene en in hare geboden zich steeds gelijk blijvende natuurwetten, dus bijv. den gasbol van Kant en Laplace voor de vorming onzer hemellichamen; dan zal ik u den bouw der wereld genetisch verklaren, zonder zelfs de geringste behoefte te gevoelen aan uw zoogenaamd Absolutum of onbekenden God. Gij zult zien, hoe alles heel natuurlijk en regelmatig toegaat, en het eene deel zich op noodzakelijke wijze bij het andere voegt, tot ten laatste het geheel langs zuiver werktuigelijken weg voor u staat." Afgezien van het onkritische en eenzijdige, dat hier in de onbeziens geëischte verzelfstandiging der lichamelijk phaenomenale natuur doorstraalt, zal wel geen wijsgeer het laatste in het minst betwijfelen, want mechanisch mogelijk moet alles zijn wat er geschiedt, en indien wij aan het heelal slechts uiterst fragmentarisch een oorzakelijken samenhang vermogen na te gaan, dan kan dit alleen aan onze creatuurlijke beperktheid te wijten zijn. De metaphysica eischt de hypothese eener alomvattende en intuïtieve doelbeooging, doch deze sluit den oorzakelijken samenhang niet uit maar in; ook op het bekende gebied der rechtstreeks als doelbeoogend bewuste handelingen van ons menschen zelven doen zich de gebeurtenissen aan het oog van den vréémden waarnemer steeds voor als eene oorzakelijke voortvloeiing der einduitkomst uit eene aanschakeling van mechanisch convergeerende feiten; wat inwendig genomen voorzienigheid en doelbeooging moet heeten, kan van buiten (= objectief phaenomenaal) genomen slechts werktuigelijke en oorzakelijke samenhang zijn. Doch wie bespeurt

niet, dat de gedachte woordvoerder der mechanische natuurverklaring als loochenaar van eenheid des geestelijken Wereldgronds veel te veel verlangt door zijnen eisch eener voor allen en alles geldige Natuurwet; dat hij onder anderen naam implicite herstelt wat hij explicite zegt zoozeer te versmaden? Wie bespeurt niet de tegenstrijdigheid tusschen de aanneming eener Natuurwet en de verwerping van een absoluten Wereldgrond? Moge onze ochlokratische, eenzijdig physisch gevormde tijdgeest gelooven, het Bovenzinnelijke te kunnen ontberen, doordat men in zijne uitsluitende bemoeienis met de kleine overgangen van het eindige tot het eindige de zoomen uit het oog verliest van het weefsel in welks mazen men woont, — wie verder ziet, zooals de wijsgeer dat tracht te doen, die vat de algemeene raison doorloopend in het oog, en vraagt zich af: Van waar dit in elkander grijpen zelf dier tallooze draden, die immers geacht worden elkander niets aan te gaan in hunne afkomst? Want dit is de zin eener atheïstisch naturalistische wereldopvatting. Van waar die maar zoo ter loops weg als eene van zelve sprekende kleinigheid geëischte algemeen geldige wet over alle krachten en stoffen? Van waar, ik zeg niet dit of een ander voortbrengsel der op elkander gerichte wereldfunctiën, over welks afkomst en beteekenis men ten slotte nog zoude kunnen twisten, maar van waar de algemeene samenwerking als zoodanig? Niet *wat* de wereldmachten te zamen tot stand brengen, maar doodeenvoudig alleen reeds het feit *dat* zij in onderlinge werking en wederwerking, in „wisselwerking" dus of gemeenschap verkeeren, waarborgt ons volop wat ik heb gestatueerd als wetenschappelijk gevorderd godsbegrip. Tegenover de eenzijdige, werktuigelijk oorzakelijke opvatting der in ons tot zelfbezinning gerakende

Wereldrede, waaraan de alledaagsche natuurkundige onder verwarring van een richtsnoer van onderzoek met eene kosmologische léér zich schuldig maakt, zullen *wij* vasthouden aan eene ruimere, eene dubbelzijdige of prospectief-retrospectieve, opvatting der in het natuurverloop verwerkelijkte logische noodzakelijkheid, bedenkende dat in ons zelven het wereldproces zoowel in strevenden of doelbeoogenden als in oorzakelijken zin tot bewustzijn komt. Van alle gedéélteljke voorzienigheidsleer, wier inductieve [1] opbouw bij de beperktheid van onzen gezichtskring altijd zoo gebrekkig blijft, kunnen wij hierbij geheel afzien, want de stevige en ontwijfelbare logische samenhang des geheels sluit reeds op zich zelf een geestelijk beginsel in, dat in des menschen constructieve functiën en conceptiën zijn mikrokosmisch afschijnsel tot bezinning laat komen. Voorloopig afziende van de vraag, of de wetten van ons afgeleid denken het doelmatig charakter des wereldloops ook nader vermogen te bepalen, kunnen wij ons in allen gevalle overtuigd houden, dat wij momenten zijn van zelfbezinning in een door de absolute Rede, het allesbeheerschend intelligent wereldbeginsel, *geordend* geheel.

Het Heelal moet een enkel en samenhangend geheel zijn in den zin van eenheid des wereld*gronds*; uit eene menigte van wezenlijk onafhankelijke afzonderlijkheden kan het niet bestaan. Wel kleeft aan het bijzondere en individueele de alledaagsche voorstelling van tastbare en ontwijfelbare wezenlijkheid, maar voor het verscherpt

---

(1) »Inductie": de door methodische vergelijking mogelijk gewordene opklimming van het afzonderlijk gegevene tot een gemeenschappelijk verklaringsbeginsel. Daartegenover staat de *deductie*, de afleiding van het bijzondere uit het algemeene.

verstand mag het individu slechts eene kortstondige concretie van het absolute Wezen heeten. Juist „het vele is het vergankelijke; niets afzonderlijks blijft zich volkomen gelijk, laat staan de onderlinge verhoudingen der vele afzonderlijkheden." (1) Wij worden gedrongen, het bijzondere te beschouwen als slechts kortstondig gegeven in de samenhangende ontvouwing eener absolute Idee, en de noodzakelijkheid om een *Wezen* te onderstellen, hetwelk zich in die Idee (objectivê: Natuurwet) dynamisch, d. i. krachtig en strevend ontplooit, sluit als van zelve de noodzakelijkheid in van het geloof aan een *absoluten Geest*, de bron van alle macht en rede, den grond van alle gedachte, gevoel en wil.

Wat verstaan wij eigenlijk onder het individueele? Ziedaar eene vraag welke men zich hier eens voor goed te stellen heeft. De subjectieve zijde der vraag raakt het onsterfelijkheidsgeloof ten opzichte der persoonlijke ziel, waarover later; de objectieve opvatting van het individualiteitsbegrip laat zich op de volgende wijze in het rechte licht stellen. (2) Het begrip individu is gevormd met het oog op verschijnselen; het wijst op iets wat voor onze samenvattende aanschouwing een tijdelijk geheel uitmaakt, en wel op zulk eene wijze, dat het zich niet laat deelen, zonder dat het ophoudt te zijn wat het was. Een levend lichaam heeft, vergeleken met den steen of het stuk metaal eene soort van samenhang en eenheid, welke men onder vijf hoofden brengen kan. Het bezit nl. samenhang in ruimte en tijd, benevens eenheid van inwendige oorzaak, van doel

(1) Dr. Georg Runze, »Der ontologische Gottesbeweis" (Halle 1882), blz. 145.

(2) Vgl Ed. v. Hartmann, »Philosophie des Unbewussten" (9de oplage 1882), hoofdstuk C VI.

en van wederkeerigheid van werking. [1] Alle vijf genoemde eenheden in het algemeen, en de eenheden van relatie in het bijzonder, moeten in een concretum vereenigd wezen, zal het aanspraak kunnen maken op de benaming individu; geen van allen is op zich zelf bij machte, aan de eischen van het begrip te voldoen. De toon heeft samenhang in den tijd, de aardkluit heeft samenhang ook in de ruimte, maar niemand noemt ze individuen. Op dezelfde wijze schiet ook de inwendige oorzaak op zich zelve alleen te kort: men denke bijv. aan eene menigte van bladluizen, die uit eene geslachtelijk geteelde moeder door parthenogenesis of maagdelijke voortbrenging zijn ontstaan. Eenheid van doel, verder, is voorhanden in de werklieden die tezamen een gebouw oprichten, en die niemand gedurende dien bouw een enkel individu noemen zal. Leeft eindelijk bijv. een land van de natuurvoortbrengselen zijner overzeesche bezittingen, terwijl weder die bezittingen afhankelijk zijn van de nijverheid des moederlands, dan heeft men eene soort van wederkeerigheid, die blijkbaar op zich zelve nog geenszins aan het begrip individu doet denken, al was de wederzijdsche afhankelijkheid ook nog zoo omvattend. Is zoo van de eene zijde geene der vijf eenheden op zich zelve voldoende, zoo is het van den anderen kant even duidelijk, dat geen van allen ontbreken mag. Wat in de ruimte of den tijd gescheiden is, wat geene eenheid van afkomst heeft, niet samenwerkt tot een zelfde doel of in zijn voortbestaan van elkander afhankelijk is, kan uiteraard geen

---

[1] In physiologischen zin genomen, sluit het begrip »gemeenschap" in, dat de afzonderlijke deelen eendrachtig samenwerken tot instandhouding van den typischen vorm des geheels; de »wisselwerking" in dien zin is in het anorganische lichaam niet voorhanden.

individu tezamen uitmaken. Een individu als voorwerp van waarneming is dus een lichaam met dubbelzijdig oorzakelijk-doelmatigen en onderling wederzijdschen samenhang van functie; samenhang in ruimte en tijd ligt opgesloten reeds in het begrip lichaam alleen.

Men bespeurt reeds van hier het volslagen *betrekkelijke* van het objectieve individualiteitsbegrip, eene betrekkelijkheid welke in den nauwsten samenhang staat met het bovenzinnelijk charakter van het wortelbegrip der eenheid, als hetwelk niets is dan een onontbeerlijk postulaat van het menschelijk denken en alleen in het wiskundige punt, het objectieve Niets, zuiver geprojecteerd kan worden gedacht, want reeds de lijn bevat eene eindeloos voortloopende polarisatie of correlatieve [1] tweeheid van uiteinden. Complex als het is, blijkt het individualiteitsbegrip wetenschappelijk nergens scherp te kunnen worden vastgehouden; het vloeit ons tusschen de vingers weg, of liever in laatsten aanleg is het Al het ware individu, waarin géén der in samenhang verkeerende krachten een ontbeerlijke factor heeten kan. Wat de gewone opvatting des begrips betreft, zoo is de organische cel een individu gelijk ook het organisme als geheel een individu is, dat eene menigte cel-individua in zich bevat; en wanneer de kenners der organische wereld er over twisten of bijv. bij het plantaardige individu het kenmerkende in blad, tak, loot of cel steekt, dan zegge men met Eduard von Hartmann dat eigenlijk elk dezer deelen een individu is, en evenzoo het geheele organisme tezamengenomen. Onder een overeenkomstig gezichtspunt hebben wij de onderscheidene wijzen van voortplanting te beschouwen. Voortgezette instandhouding en redintegratie van het

[1] *Correlaat* noem ik wat over en weer in vaste verhouding staat.

oude en vorming of afscheiding van het nieuwe individu gaan voor het bewustzijn van den huidigen bioloog in elkander over; bij de anneliden of ringwormen bijv. heeft iedere ring des diers alle verrichtingen, en kan dus ook voor het oog afzonderlijk als individu optreden, zoo goed als het dier een individu is als geheel. Kortom, eene zekere som van atomen, molekels, cellen en celcomplexen, welke zich volgens eene typische idee tot eene vormeenheid groepeeren, ziedaar voor het objectiveerende verstand het individu. Zoo is het hoogere individu eigenlijk slechts de veranderlijke som eener geheele reeks van lagere vormeenheden, die zich volgens een vaststaand schema tezamenvoegen; met het oog op het feit dat de bestanddeelen dier som in de onophoudelijke stofwisseling van den „tourbillon vital" voortdurend komen en gaan, mag men stellen dat het objectieve individu als *wezen* niet bestaat, maar slechts de labiele concrescentie is van eene menigte functiën die zich onder den invloed eener typische of betrekkelijk constante idee groepeeren. Wanneer men nu nog denkt aan de eindelooze deelbaarheid in het algemeen van *al* wat zich objectief aan ons voordoet, zij het voorwerp organisch of anorganisch, dan vervluchtigt zich ook het primaire bestanddeel bij wijze eener eindelooze afdalende reeks; dan zal men gereedelijk toegeven, dat alle voorwerpelijke afzondering en zelfstandigheid een objectieve *schijn* moet heeten, en de objectieve individualiteit zich in ontologischen zin niet laat fixeeren.

Van veel gewicht is het hier, het charakter der zinnelijke waarneming zelve te overwegen. Bij het trachten naar eene algemeene wereldbeschouwing behooren wij nooit te vergeten, dat bij allen schijn des tegendeels de objectieve zoowel als de subjectieve gegevens der

waarneming binnen den waarnemenden geest zelven gelegen zijn, dat alle voorwerpelijk of zintuiglijk gegevene afscheiding blootelijk het gegeven eener genecessiteerde vóórstelling, eener praktisch betrouwbare reageerwijze van ons eigen voorstellingsvermogen is, ([1]) hetwelk in de lichamelijke buitenwereld in waarheid niets dan symbolische exponenten van het krachtenconflict der werkelijkheid voor zich heeft; dat het absolute feitenverloop in geen geval zelf stoffelijk lichamelijk zijn kan en de bewegingen der in de ruimte zwevende voorwerpen voor een iegelijk onzer slechts het zinnebeeld zijn van hetgeen er wezenlijk en absoluut geschiedt. Op de onderstelling van een lichaam dat zich in absoluten zin buiten bevindt, wordt de waarneming van datzelfde lichaam eene ongerijmdheid; de stoffelijke omgeving waarin wij ons schijnen te bevinden, is slechts eene onbewuste objectivatie onzer eigene, in zich zelve ruimtelooze zenuwaandoeningen, en bezit geenerlei bestaan op zich zelve. Lichamelijke voorwerpen en onlichamelijke zielstoestanden zijn correlata, uit elkaar niet af te leiden, maar gedifferentieerd uit een onlichamelijken en onbewusten bestaansgrond; de voorwerpsverschijnselen, zoo goed als de gemoedsaandoeningen welke er in het aanschouwend bewustzijn mede gepaard gaan, zijn niets dan terugwerkingen van het afzonderlijke streefvermogen op andere krachten of wilsuitingen, en het objectiveerend wezen zelf, producent als het is van ruimtelijk aanschouwelijke afscheidingen, kan op zich zelf en in zich zelf met lichamelijke afzondering niets te maken hebben, zoowel als het buiten de wisselingen

([1]) *Μόνον τὸ πάθος ἡμῖν ἐστὶ φαινόμενον· τὸ δ'ἐκτὸς καὶ τοῦ πάθους ποιητικὸν τάχα μέν ἐστιν ὄν, οὐ φαινόμενον δὲ ἡμῖν.* Cyrenaici apud Sext. Emp. *adv. Math.* VII 194. *Τὰ φρονούμενα, φησὶν ὁ Γοργίας, οὐκ ἔστιν ὄντα.* Alibi VII 77.

der met de aanschouwing gepaard gaande subjectieve bewustheid gelegen is.

Het is duidelijk dat de onlichamelijkheid van het wezen der dingen een althans betrekkelijk of inwendig pluralisme van werkelijkheidsfactoren volstrekt niet opheft. Ook zonder ruimte blijft eene veelheid van zaken of wezens in het afgetrokkene wel denkbaar; de ruimteloosheid des geluids als zoodanig belet de gelijktijdige tonen eener symphonie niet, voor het gehoor onderscheiden te zijn. Doch aseïteit of wezenlijke en oorspronkelijke onafhankelijkheid kunnen de gedachte werkelijkheidsfactoren in geen geval ieder voor zich bezitten; alle realiteiten moeten tezamenhangen in een eenig Wezen, een Absolutum dat dan in zijne volstrekte onlichamelijkheid en bovenzinnelijkheid geheel iets anders is dan de „Natuur" der aan de oppervlakte hangende materialisten en empiristen.

Het onafhankelijke of ware en absolute Wezen is eenig. (1) Een absoluut of onafhankelijk individu is eene tegenspraak in de termen, zoodra het woord individu een onder velen moet beteekenen; een absoluut of zelfstandig wezen kan noch in eenigen zin beperkt of begrensd zijn, noch ook meervoudig bestaan. Ten opzichte zijner beperktheid ware het van de andere wezens

---

(1) „Per substantiam nihil aliud intellegere possumus quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum Et quidem substantia, quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intellegi, nempe Deus; alias vero omnes non nisi ope concursûs Dei existere posse percipimus; atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et illis univoce, ut dici solet in scholis, hoc est nulla ejus nominis significatio potest distincte intellegi quae Deo et creaturis sit communis; possent autem substantia corporea et mens sive substantia cogitans creata sub hoc communi conceptu intellegi, quod sint res quae solo Dei concursu egent ad existendum." Descartes, »Principia" I 51—52.

afhankelijk; zelfstandigheid en onafhankelijkheid veronderstelt vrijdom van alle vreemde bepaling, een inzicht waaruit de al-eenheidshypothese als van zelve volgt. Daarbij komt, dat eene ondersteldc *gelijkslachtigheid* van tegelijk bestaande eenheden de afzonderlijke grondeloosheid en onderlinge afhankelijkheid te onwaarschijnlijker maakt, hoe grooter het getal eenheden genomen wordt. Reeds deze overweging alleen moet de waarschijnlijkheid van substantieele veelheid of atheïstisch pluralisme tot eene te verwaarloozen grootheid doen wegslinken.

Doch de voornaamste reden voor de onderstelling van eenheid des Wereldgronds steekt in de onderlinge *gemeenschap* der werkelijkheidsfactoren. Het is eene door niemand geloochende waarheid, dat éénc wet, één regel alles in de natuur tot een enkel mechanisme verbindt, met eenen samenhang waaraan niets van het bestaande zich vermag te onttrekken; dat gelijktijdigheid van bestaan in deze onze wereld hetzelfde wil zeggen als onderlinge uitwisseling van werking en wederwerking. Het wereldverloop is eene enkele reusachtige reaaldialektiek, een vereveningsproces, m. a. w. van onderling correlate logische tegenstellingen, welke als kracht- en wilsuitingen existent zijn, en waarin elke toestand des oogenbliks slechts een op zich zelf labiel en onhoudbaar overgangsstadium vormt voor eene volgende en meer logische ordening des geheels. Van waar nu, zeggen wij nogmaals, van waar die natuurwet, dat net van betrekkingen en verhoudingen, waarin wij tegenover al wat bestaat verwikkeld en vervlochten zijn? Eene natuurwet, welke om zoo te zeggen tusschen eene wereld van eeuwige zaken in de lucht zweeft, tot ordening en bedwinging eener veelheid van dingen, die elkander in hunnen oorsprong niets aangaan, is eene

uit Nergenshuizen aangewaaide ondenkbaarheid. Eenig ende alleen de volle werkelijkheid van een alles bezielend, alles doordringend en omvattend Wezen kan ons hier bevredigen, een wezen hetwelk in zijne overschrijding aller afscheiding het substraat is aller betrekkelijke afzonderlijkheden, en daardoor de logica en de waarheid altijd en alom de logica en de waarheid kan doen zijn. In zulk een absoluut Wezen erlangt eerst het groote natuurmechanisme zijnen waren zin als een inwendig vereveningsverloop van logisch bepaalde en van gewaarwording vergezelde functiën; in den absoluten Geest worden alle iks tot kortstondige punten van zelfbezinning, alle afzonderlijkheden en werkelijkheden tot integrante deelen van een veranderingsverloop met alomvattende beteekenis. De schijnbare zelfstandigheden der aanschouwelijke Natuur kunnen slechts over en weer ontstane symbolen zijn van de toestandswijzigingen eener absolute Essentie; als factoren in het veranderingsverloop dier Essentie hebben de door die symbolen vertegenwoordigde realiteiten hare betrekkelijke zelfstandigheid tegenover haars gelijken, terwijl zij volstrekt afhankelijk tegenover het Eeuwige zijn. Wie in eene misplaatste zucht naar eigene zelfstandigheid met deze al-eenheidsleer geen genoegen neemt en voor ieder ik nog een afzonderlijk bestaan buiten God verlangt, bedenke toch hoe volslagen zinledig de quantiteitskategorie „buiten" alle bewering van verband, gemeenschap en samenhang moet maken, zoodra zij volstrekt wordt opgevat. Dat de dingen zich onder de heerschappij van een en dezelfde natuurwet bij elkander verbinden, is voor de kritische bezinning het bewijs, dat alle wezenlijke afscheiding in de Natuur slechts schijn is, en wij een alle bevatting te buiten

gaand Alwezen hebben te onderstellen, hetwelk alle betrekkelijke afscheiding in zich bevat, en de algemeene bestaansgrond is van alle persoonlijkheden, verschijnselen en gewaarwordingen.

Nous voyons toute chose en Dieu. Dit is eene de ervaring overschrijdende maar door het wijsgeerig bewustzijn gevorderde onderstelling. Onze *ondervinding* betreft een voorwaardelijk, of alzijdig afhankelijk bestaan. Onze *rede* zegt ons, dat wanneer het voorwaardelijke en afhankelijke gegeven is, ook het geheel zijner voorwaarden en bepalingen bestaan moet, al kan dat geheel ons uiteraard als voorwerp van waarneming niet gegeven zijn. Het woord betrekkelijk heeft geenen zin tenzij in eene tegenstelling met het woord absoluut; het individueele of bepaalde is gegeven, dus bestaat ook het onbepaalde, onafhankelijke of Absolute. Wie deze gevolgtrekking loochent, maakt wel bezien het betrekkelijke zelf tot het volstrekt bestaande, en stempelt zoodoende de *eindige* en *vergankelijke* afzonderlijkheden tot even zoovele Absoluta, — eene ongerijmdheid in de oneindigste macht. Het Absolute of alle objectieve en subjectieve afzondering te buiten gaande Onbepaalde bestáát; als inbegrip van alle Zijn is het voor ons eene alle ervaring overschrijdende gedachte, want onze ondervinding betreft alleen het betrekkelijke en afhankelijke; tegelijk echter is het eene onvermijdelijke kosmologische hypothese van laatsten aanleg. Van den eenen kant is deze idee evenzeer een postulaat der tot volkomene zelfbezinning geraakte menschelijke rede. als zij van de andere zijde onvatbaar is voor alle verificatie door het gezicht of tastgevoel. Of men haar al dan niet *God* gelieft te noemen. is bij slot van rekening zeer zeker eene quaestie van smaak, waarbij men intusschen goed

zal doen te bedenken, dat het Absolute ook de grond is onzer idealen van zedelijkheid en schoonheid, en als producent der denkende en strevende afzonderlijkheden een intelligent en geestelijk Absolutum moet zijn.

Het Absolute moet gedacht als absolute Geest. Een stoffelijk Absolutum ware onzin, want aan het stofbegrip liggen eenzijdig lichamelijke verschijnselen ten grondslag, hoedanige niets substantieels zijn, en slechts de geobjectiveerde reactiën der eindige geesten zelve, voor welke zij de téékenen zijn van veranderingen in de werkelijkheid. (1) „Ware de absoluut reëele wereld solied stoffelijk, zooals onze aanschouwing haar allereerst zintuigelijk afbeeldt, dan was het onbegrijpelijk, hoe zij onstoffelijke voorstellingen in mij kan veroorzaken; alleen omdat ze zelve van ideëelen inhoud is en dezen ideëelen inhoud door wilskracht op logisch samenhangenden wijze verwerkelijkt, is zij in staat ook in het menschelijk bewustzijn eene ideëele voorstellingswereld te verwekken. De absoluut reëele wereld is mitsdien wel niet zonder nadere qualificatie te vereenzelvigen met de subjectief ideëele voorstellingswereld en wegens deze *identiteit* als ideëel te stellen, (zooals de subjectieve idealist gelooft,) maar nog minder is zij tegenover den ideëelen bewustzijnsinhoud iets volstrekt ongelijkslachtigs en stoffelijk massiefs (zooals de naïeve realist gelooft); zij is veeleer eene reëel-ideëele schepping of werkzaamheid van het Absolute, welke zich ieder oogenblik volgens logische wetten verandert, en wier verandering dynamisch, d. i. door kracht of wil wordt ver-

---

(1) *Ἡ μὲν ὕλη τόδε τι τῷ φαίνεσθαι.* Aristot. »*Metaph.*" XI (XII) 3. — *Τὸ γὰρ αἰσθητήριον δεκτικὸν τοῦ αἰσθητοῦ ἄνευ τῆς ὕλης ἕκαστον.* Dezelfde, *de An.* III 2. — *Οὐ μόνον πάσχει ἀλλὰ καὶ ἀντιποιεῖ τὸ τῶν χρωμάτων αἰσθητήριον.* Dezelfde, *de Insomn.* 2.

wezenlijkt. Gelijk de oorzakelijke samenhang der gebeurtenissen slechts verklaarbaar is als dynamisch verwerkelijkte logische bepaling, zoo ook is de waarneming alleen te verklaren als eene persoonlijk gekleurde reproductie van den door de oorzakelijke inwerking zich openbarenden *ideëelen* inhoud der buitenwereld.

„Op deze wijze lost zich de buiten ons gelegene werkelijkheid voor het begrijpende denken op in een volstrekt ideëelen (onbewust-intuïtieven) *voorstellings*inhoud, welke door *wilsuitingen* voortdurend wordt verwezenlijkt. Elk individu, onverschillig van welke orde, is te beschouwen als een afzonderlijk ideëel lid in de voor het oogenblik existente totale Idee, gelijk elke individueele wil een partieele wil is, bestemd om de betrokkene partieele idee te verwerkelijken. De absolute wereld als Heelal is op een gegeven oogenblik actueele absolute Idee in hare samenhangende alheid, die door den absoluten Wil verwerkelijkt wordt: en het eeuwige, in zich zelf bestaande, onstoffelijke Subject dier met het oogenblik veranderende en door den Wil verwerkelijkte Al-idee is God." (1)

De wereldopvatting, hier voorgedragen, is eene algeestelijke leer van eenheid des wezens bij tweeheid van uitingswijzen (2) en veelheid van werkingen. Een onderscheid tusschen geestelijken *Schepper* en dood stoffelijke *Natuur* bestaat hier niet; leerstellig Christendom is het dus niet meer. Toch is het duidelijk, dat de idee van een eeuwigen en alomtegenwoordigen wordingsgrond

(1) Eduard von Hartmann, »Religion des Geistes" (1882), blz. 133—134.

(2) Of »attributen". »Per attributum intellego id quod intellectus de Substantia percipit tamquam ejus essentiam constituens." Spinoza, *Eth.* I def. 4.

aller feiten en afzonderlijkheden, van een onlichamelijk Wezen, hetwelk in onvatbare absoluutheid onaangedaan door vormen van tijd en ruimte verblijft, nog tamelijk veel *gelijkt* op het eeuwenheugende godsbegrip der Christenen. De waarheid is, dat onze opvatting der Godheid als eenheid der kosmische tegenstellingen die des Christendoms als voorstadium van menschelijke bewustzijnsontwikkeling vooronderstelt, dat de praemissen onzer godsgedachte reeds voorhanden zijn in de Christelijke leer, en wij dus overeenkomst en onderscheid moeten constateeren tegelijk. Wat de overeenkomst betreft, zoo zeggen wij met den H. Anselm: „Ik zie in, dat God alle menschelijke bevatting te boven gaat"; (¹) met den H. Augustinus (354 tot 430) erkennen wij: „God wordt in meer waren zin gedacht dan besproken, en Hij bestaat in meer waren zin dan Hij wordt gedacht." (²) Met de Roomsche Kerk beschouwen wij het Absolute als oneindig aan wijsheid en wil, — „intellectu ac voluntate infinitum", — (³) en verbinden met die opvatting het inzicht: „Zij het ook dat wij omtrent God iets beweren, hetwelk Hem eigen zoude zijn en tot Zijn wezen zoude behooren, zoo zijn toch diergelijke begrippen niet te verstaan in eigenlijken maar in overdrachtelijken zin, geput als ze zijn uit (het verstand van) schepselen." (⁴) Wij vinden verrassende overeenkomst zelfs bij Roomsche theologen, waar deze verklaren: „Zoo Gode in de H. Schriften aandoeningen worden toegeschreven gelijk toorn en wraakzucht en berouw, hoedanige veranderlijkheid insluiten, dan zij

(¹) »Monologium" 65. — (²) »De Trinitate" VII 4, 7.
(³) Concilium Vaticanum, Sessio III, caput 1.
(⁴) H. Hurter S. J. »Theologiae dogmaticae Compendium", 5e opl. (1885), 2e dl., blz. 17.

op het voorbeeld der kerkvaders bemerkt, dat men dit alles *overdrachtelijk* heeft op te vatten, en, wat nagenoeg op hetzelfde nederkomt, de H. Schrift overeenkomstig ons bevattingsvermogen spreekt." (1)

Hier dan is *overeenkomst* tusschen historisch Christendom en moderne bezinning. Het principieele *onderscheid* daarentegen ligt, als gezegd is, in het *monisme* onzer opvatting. God, zoo leert de Roomsche Kerk, die kortheidshalve hier als vertegenwoordigster der Christelijk historische opvatting des godsbegrips moge staan; God is „een geestelijk Wezen, zakelijk en wezenlijk van de wereld onderscheiden": (2) zij wendt zich met beslistheid tegen eene modern pan-monistische zienswijze. „Wie beweert", zoo verklaart het Vaticaansch concilie in zijne uitspraken „*over God als Schepper aller dingen*" (Sess. III), „wie beweert, dat de substantie of het wezen van God en de gezamenlijke dingen een en hetzelfde is, — hij zij vervloekt; wie beweert, dat de eindige zaken, zoo lichamelijke als geestelijke, uit het Goddelijke Wezen zijn voortgevloeid: of dat het Goddelijk Wezen door zelfopenbaring of zelfontwikkeling tot alles wordt: of eindelijk dat God het algemeene en onbepaalde Wezen is, dat in zijne zelfbepaling het in geslachten, soorten en afzonderlijkheden onderscheidene Heelal uitmaakt, — hij zij vervloekt."

Intusschen, de praemissen onzer door de Roomsche Kerk verwenschte opvatting der godsgedachte liggen met dat al in de kerkleer zelve. Een denker als de vader Augustinus (3) verklaarde reeds: „God is zoo, dat in vergelijking

(1) Ibid., blz. 43. — (2) Concil. Vat. Sess. III cap. 1.

(3) Over dezen grootsten der kerkvaders leze men Dr. K. Scipio: „Des Aurelius Augustinus Metaphysik im Rahmen seiner Lehre vom Uebel", Leipzig 1886.

tot Hem de geschapene dingen niet zijn. Niet met Hem vergeleken bestaan zij, omdat ze zijn door Hem; met Hem vergeleken zijn ze niet, vermits het ware Zijn een onveranderlijk Zijn is, en dit is God alleen." Overigens blijve men bedenken, dat het door Christelijke geleerden zoozeer geschuwde woord *pantheïsme*, indien men het goed, als pan*en*theïsme, opvat, niet zeggen wil, dat iedere afzonderlijke zaak God is, noch ook dat de Wereld of alles God is, maar eenvoudig beduidt: „God is alles; buiten, d. i. onafhankelijk van, God bestaat er niets." Wil men met geweld den zin omkeeren, dan zegge men: „het Al is God, altijd nog verondersteld dat men onder het Al de gezamenlijke werkelijkheidsfactoren en den gemeenschappelijken Wezensgrond tegelijk verstaat.

Dit houde men goed voor oogen: het zoude een misverstand zijn, te wanen dat de mensch zich op grond onzer algeestelijke al-eenheidsleer met God vermag te verwisselen, of zich zelven tot God op te blazen. Wel schuwen wij niet de stelling, dat ook het door den mensch meest verachte deel der levende wereld aan Gods geestelijk wezen deelneemt, en onze afschuw om bijv. in eene luis het wezen Gods te erkennen, (1) eene verkeerde uitbreiding insluit van creatuurlijk betrekkelijke opvattingen. Doch van den anderen kant is elk levend wezen, dus ook de mensch, een nietig deeltjen van Gods werkdadige zelfopenbaring, en niet het Geheel; de Algeest openbaart zich gelijktijdig in tallooze andere individua, zoowel als in ons. Buitendien is de mensch als organisch-

---

(1) Eene gedachte, waaraan bijv. L. B. Wellenbach zich zeer ergerde. Zie diens bundel opstellen »Aus dem Tagebuche eines Philosophen (Weenen 1881)", blz. 298. De Stagiriet: *Δεῖ μὴ δυσχεραίνειν παιδικῶς τὴν περὶ τῶν ἀτιμωτέρων ζῴων ἐπίσκεψιν· ἐν πᾶσι γὰρ τοῖς φυσικοῖς ἔνεστί τι θαυμαστόν. De Part. An.* I 5.

psychisch individu niet God, maar alleen eene dubbelzijdige openbaring of werkdadige *uiting* Gods, eene functie, welke op den algeestelijken wezensgrond berust als op haar middelpunt van uitstraling. Het eerste onderscheid is het *quantitatieve* verschil tusschen een begrensd en een alomvattend bestaan, weten en werken; het tweede is het *qualitatieve* onderscheid tusschen functie en wezen.

Zoo laat dan de kritisch-mystieke godsgedachte het onderscheid tusschen den Wereldgrond en den mensch in volle duidelijkheid bestaan, doch onze leer overspant het begrip niet, als het leerstellige Christendom, tot eene tegenstelling welke verband en samenhang buitensluit. Het wijsgeerig bewustzijn vordert beide: het onderscheid zoowel als de eenheid; met het eerste houdt het Christendom rekening, met het laatste het abstracte monisme der Arische Indiërs; beide eischen tegelijk worden alleen in eene zoodanige algeestelijke al-eenheidsleer bevredigd, welke bij getallooze [1] onbepaaldheid van Wezen eene inwendige veelheid predikt van onderling onderscheidene bestaansuitingen. Volgens deze leer is God de absolute Geest, de mensch een begrensd organisch-psychisch moment van zelfbezinning; God is het alomvattende Wezen, de mensch eene beperkte en niet dan betrekkelijk constante groep van functiën *in* het Absolute. De persoonlijke zelfbepaling wordt hier tot een integrant bestanddeel der absolute zelfbepaling; de laatste heft de eerste niet op, maakt ons dus geenszins tot *automaten*, maar ontvouwt zich in de som van afzonderlijke zelfbepalingen als in de innerlijke menigvuldigheid van haar eigen bestaan.

(1) In dit aperçu geldt eerst recht de opmerking: Οὐχ ἡ μονὰς ἀριθμὸς, ἀλλὰ ἀρχὴ ἀριθμοῦ· Theonis Smyrnaei philosophi Platonici „expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium", blz. 24 in de uitgave van E. Hiller (Lpz. 1878).

Als men er goed over nadenkt, maakt onze opvatting der godsgedachte den ouden strijd tusschen godsgeloof en godloochening eigenlijk irrelevant; de vraag naar de verhouding tusschen het hoogste Wezen en de uit het Niet in het aanzijn geroepene Natuur, welke Christelijken denkers in alle tijden veel hoofdbrekens heeft gekost, is hier geheel vervallen, want er bestaat noch God noch Natuur in den naïef dualistischen zin des woords. Dit inzicht onderscheidt ons in beginsel van de Christelijke middeleeuwen zoowel als van de materialistische schijnverlichting; op beide moeten wij leeren terugzien als op doorgangsstadiën in de evolutie der menschelijke gedachte aan het Absolute tot haar nieuweren vorm, een vorm welks *kiemen* reeds zeer duidelijk in het leerstellige Christendom gelegen zijn. Men overwege: (¹)

In de Helleensche oudheid (²) ontmoeten wij het denkbeeld van een enkel als wereld*vormer* gedachten God, van eenen ordenenden Geest tegenover eene zelfstandig voorhandene Stof. Een zoodanig beperkte God konde natuurlijk aan het krachtig godsdienstig bewustzijn der Christelijke kerkvaders niet voldoen; veeleer gevoelde men te recht de behoefte om God als eenigen en uitsluitenden grond der wereld te laten gelden, m. a. w. om het godsbegrip te concipieeren in „absoluten" zin. Tegenover de vroegere onderstelling eener vorming der wereld uit het Chaos stelde het Christendom derhalve, dat God *niets voorhanden vond*, waaruit hij de wereld had kunnen maken, en men geraakte zoodoende tot de leer, dat het Opperwezen de Wereld *uit niets* geschapen

(¹) Vgl. hier Ed. v. Hartmann, »Die Krisis des Christentums" (1880), blz. 47—48.

(²) Zoo reeds Anaxagoras: *Πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ· εἶτα ὁ Νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε.* Diog. Laert. II 6.

heeft, want terecht weigerde men evenzeer, eene substantieel stoffelijke Natuur uit den absoluten Geest te laten vóórtkomen, emaneeren. „De Natuur is wel door maar niet uit God; geschapen is zij door Gods wil uit niets!" zoo luidde de leuze van den H. Augustinus. (1) En de H. Bonaventura (1221—'74) (2): „Er zijn oude wijsgeeren geweest, die beweerden, dat de Wereld door God uit zijn eigen wezen was geschapen, en dit wijl zij niet inzagen, hoe iets worden kan uit niets, en alleen God immers in den beginne bestond; daarom dan zeiden zij, dat God alles uit zich zelven geschapen heeft. Doch deze bewering is niet alleen den geloovigen, maar ook lateren wijsgeeren onwaarschijnlijk voorgekomen, omdat dan het wezen Gods, hetwelk volstrekt onveranderlijk is en edel, de stof zoude worden van lichamelijke en veranderlijke dingen." Heel rustig heeft het denken, gelijk men ziet, zich bij de Christelijke, abusievelijk op 2 Makk. 7 : 28 gegronde, scheppingsleer niet kunnen nederleggen, omdat uit niets niets te maken is, en de patristische scheppingsleer behield slechts de overhand, vermits iedere poging om het scheppen Gods als een scheppen der Natuur uit zich zelven te begrijpen, bij de naïef stoffelijke natuuropvatting der oudere eeuwen al aanstonds tot mythische phantasieën en grof zinnelijke emanatiestelsels leidde, hoedanige buiten kijf ook in wijsgeerig opzicht verreweg onderdeden voor de scheppingsleer die zij wilden verdringen. Reeds vroeg is daarbij een schemerachtig besef van de juiste opvatting des godsbegrips opgedoken, de zienswijze m. a. w. volgens welke God als absolute Geest de grond en

(1) »Omnes naturae ab illo, non de illo." »De Nat. bona contra Man.". cap. 1.— »Nec ea genuit de se ipso, ut hoc essent quod ipse est, sed ea fecit de nihilo, ut non essent aequalia." »De Genesi contra Man.", 1. 4.

(2) Aangehaald door J. Kleutgen, »Die Phil. der Vorzeit", II 801.

eenheid is van de gezamenlijke afzonderlijkheden en tegenstellingen der werkelijkheid, en schematisch formeel gesproken de absolute Rede (objectivè: de Natuurwet) en de absolute Uitingsdrang (objectivè: de atomistisch gesplitste Krachten) de wereldfactoren zijn; wij zien bijv. dat Irenaeus (130—200), bisschop van Lyon, een theorema vermeldt van den gnosticus Ptolemaeus, [1] volgens hetwelk God alles uit zich zelven geschapen heeft, en zijn *Wil* de substantie is van alles, een aperçu dat later ook door Leibnitz (1646—1716) is uitgesproken in de formule: „L'entendement de Dieu est la source des essences, et sa volonté est l'origine des existences". Besloten lag deze opvatting reeds in de Christelijke leer, dat bij slot van rekening het voortbestaan der wereld op voortdurende schepping berust. Wat toch kan er wel eigenlijk van substantialiteit eener afzonderlijke stoffelijke Natuur overblijven wanneer men stellingen als de volgende ten einde denkt? „Niet als bij den bouwmeester van een huis, die henengaat wanneer hij gereed is, is Gods werk blijven staan, nadat hij ophield en zich verwijderd had: veeleer zoude de wereld geen oogwenk in het aanzijn kunnen blijven, indien God er zijne besturende hand aan onttrok." [2] „Deze instandhouding der dingen door God geschiedt niet door de eene of andere nieuwe daad, maar door de voortduring der werkzaamheid, waarin hij het bestaan verleent." [3] Bij gezette overweging vloeit reeds uit eene dergelijke zienswijze de stelling voort: „In de godsgedachte krimpt de wereldgedachte tot niets tezamen, tot eene abstractie als alomvattend geheel, tot enkel voorstelling als werkelijke

(1) Irenaeus »adversus Haereses." Ed. Stieren (1853) I. 21.1 (p. 138).
(2) Augustinus »de Genesi" ad lit. 4. c. 12.
(3) Thomas van Aquinen, »Summa Theologiae" I qu. 104, a. 2 ad 4.

veelheid." [1] De hypothese van eenheid des Wezens dringt zich dan ook zoozeer aan het wijsgeerig denken op, dat ook een schrijver als de Zuidduitscher Du Prel, hoewel pluralist op zielkundige gronden, zich gedrongen voelt, haar in laatsten aanleg toe te geven. „Het moderne pantheïsme, zoo spreekt deze talentvolle verdediger eener betrekkelijke en althans voorloopige onsterfelijkheid, „het moderne pantheïsme dat het individualisme niet insluit, is in strijd met onderscheidene feiten eener dieper doordringende zielkunde; doch wanneer wij, om aan die feiten recht te doen wedervaren, tusschen de Wereldsubstantie en den aardschen mensch nog een zoogenaamd transcendentaal subject inschuiven, dan wordt daarmede het pantheïsme niet ontkend, maar slechts verder teruggeschoven." [2] Tien jaren voordat Du Prel dit schreef, had reeds zijn Oostenrijksche geestverwant, baron Hellenbach, verklaard: „De meeningen, waaraan ik invloed wensch te verschaffen, sluiten een betrekkelijk individualisme in, een individualisme dat zich verder verwijdert van de tot nogtoe bekende individualistische stelsels dan van de natuuropvatting der biologen, of van de Philosophie van het Onbewuste." [3]

Indien de Wereld wezenlijk eene, zij het ook geschapene, substantialiteit bezit, dan moet de wereldsubstantie noodzakelijk zoo lang uit zich zelve voortbestaan, tot God haar door eene omgekeerde scheppingsdaad terugslingert in het Niets waaruit Hij haar geschapen heeft. De onderstelling, dat de wereldsubstantie

---

(1) Dr. Georg Runze, »Der ontologische Gottesbeweis," blz. 145.

(2) Dr. Karl Freiherr du Prel, »Die monistische Seelenlehre" (1888) blz. 114.

(3) Lazar B. Hellenbach, »Der Individualismus im Lichte der Biologie und Philosophie" (1878), blz. 11.

van zelve in haar Niets terug zoude zinken, op het oogenblik dat God ophield haar aanhoudend op nieuw te scheppen, (1) heft onvermijdelijk het begrip substantialiteit op, en beduidt dat de wereld een op zich zelf onwezenlijk bestaan geniet, hetwelk niet langer duurt dan de aanhoudende scheppende werkzaamheid Gods. Alsdan is niet enkel de schepping een schepping uit niets *geweest*, maar is het nog in ieder oogenblik: God schept dan de wereld aanhoudend uit het Niet, als waarin zij zonder deze telkens op nieuw toegevoegde scheppingsdaad reeds nu ware teruggezonken. Wat in het wereldbestaan „persisteert" of blijvende is, is dan gevolgelijk niet de verblevene nederslag eener vroegere scheppingsdaad, hoedanige uitsluitend recht hadde op de benaming „geschapene substantie", maar Godzelf in zijne huidige scheppingswerkzaamheid; afgezien van deze tegenwoordige werking Gods ware de wereld niets.

Het begrip der instandhouding, betrokken gedacht op de substantialiteit der wereld, is niet dan aanhoudende schepping, en deze laatste ontkent eene geschapene substantie, maar maakt God tot het eenige wat in de voorhandene wereld persisteert; is het echter Godzelf, die door zijne functie de wereld voortdurend in het aanzijn houdt, dan is de wereld slechts eene bestaanswijze der Goddelijke essentie, eene openbaring der Goddelijke macht en wijsheid, eene reëele uiting des Goddelijken Wezens, — m. a. w. het (dualistisch) theïsme (des Christendoms) is in eene concrete (of veel-

---

(1) »Perspicuum enim est attendenti ad durationis naturam, eâdem plane vi et actione opus esse ad rem quamlibet singulis momentis quibus durat conservandam, quâ opus esset ad eandem de novo creandam si nondum existeret." Descartes, *Med.* III.

heid van onderling op elkander gerichte functiën insluitende) al-eenheidsleer omgeslagen. (¹)

Een ander aanknoopingspunt voor de ontwikkeling der monistische godsgedachte uit de Christelijke leer zelve vinden wij in het leerstuk der Drieëenheid. (²) In dit leerstuk ligt de kern des Christendoms, zijne meerderheid boven Jodendom en Heidendom en zijn voor ontwikkeling vatbaar, de toekomst van de religie bepalend, bestanddeel. Wij kunnen de triniteitsformule, „een Wezen in drie personen" als den schakel beschouwen tusschen het theïstisch verleden des Jodendoms en de pan-entheïstische leer der toekomst; de verlossing bewerkende godmenschelijke *Zoon* vormt als het ware den overgang van de leer des buiten de wereld verblevenen *Vaders* tot de leer van den alles bezielenden en doordringenden *Geest*. Het leerstuk der Drieëenheid blijkt van achteren bezien eene eerste proeve van verzoenende samenvatting tegenover het polytheïsme der Helleensche en Romeinsche Ariërs en eene henotheïstische (³) reactie tegen het abstracte monotheïsme der Joden.

De „verstandige" kritiek, welke van het leerstuk der drieëenheid steeds het voorwerp harer vinnigste aanvallen heeft gemaakt, miskent evenzeer den diepen zin als de geschiedkundige providentieele beteekenis van het bedoelde leerstuk. De tegenstrijdigheid in dezen

(¹) Vgl. Ed. v. Hartmann, »Religion des Geistes," blz. 249.

(²) Vgl. Ed.v. Hartmann, »Die Selbstzersetzung des Christentums"(1874, 2e opl.) blz. 106 vlg. en »Das religiöse Bewusstsein der Menschheit" (1882), blz. 597 vlg.

(³) »Henotheïsme": de opvatting en behandeling van het voorwerp der godsdienstige vereering des oogenbliks, alsof het niet slechts *een* God, maar kortweg *de* God ware, maar dit zonder buitensluiting van de gedachte en de bedoeling, dat later ook andere »Goden" op gelijke wijze zullen worden behandeld.

door de rationalisten geürgeerd, ligt even weinig in het begrip der Triniteit als zoodanig, als in de oorspronkelijke Christelijke formuleering; ([1]) zij ligt alleen in de door het nieuwerwetsche maar nog onkritische of voorkantische denken voltrokkene koppeling van dit begrip aan de onchristelijke leer van één persóónlijk God, welke niet eens zuiver Joodsch, maar veeleer Mohammedaansch is, want het persoonlijk godsbegrip in zijne strict anthropomorphe opvatting hebben de vereerders van Jaho (Jahwè) eigenlijk niet eens gekend. De leer, dat God een is in wezen en drievuldig in personen, constateert ten eerste de vereeniging van transcendentie en immanentie in het Absolute; ten tweede zegt zij, dat de eene God het wereldverloop drie zijden toekeert. Deze voorstellingen zijn verre van ongerijmd. Zoolang, gelijk in de oudheid en middeleeuwen het geval was, met het woord persoon (πρόσωπον, persona, d. i. gelaat, masker) niet het begrip eener afgeslotene bewustzijnsspheer werd verbonden, bevatte ook het 1 = 3 en 3 = 1 der triniteitsformule niets onredelijks hoegenaamd. Eerst met den ommeslag van het persoonsbegrip in de voorstelling eener zelfbewuste gedachtenspheer welke in de nieuwere wijsbegeerte

([1]) »In una divinitatis essentia personarum distinctio credenda." »Cathechismus ex decreto concilii Tridentini," I C. 2. qu. 10, blz. 17 in de Tauchnitzuitgave van 1884. »Professio catholica de Deo ad hanc revocatur summam: Credo unum Deum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum; profitemur proinde aliquid unum, indistinctum, tribus commune, quod est natura; et aliquid proprium, distinctum, unde in divina natura sint tres personae." Hurter, »Theol. dogm. Comp." II. 2. — »Impossibile est rationem naturalem ad cognitionem divinarum personarum pervenire; per rationem naturalem cognosci possunt de Deo ea quae pertinent ad *unitatem essentiae*, non ea quae pertinent ad *distinctionem personarum*: qui autem probare nititur trinitatem personarum naturali ratione, fidei derogat." Thom. Aq. Summa Theol., 1 qu. 32 a. 1.

voltrokken is, beginnen de moeilijkheden voor de verdedigers der Drieëenheid, moeilijkheden, welke uit dien hoofde den middeleeuwen en zelfs den hervormers nog in het geheel niet duidelijk tot besef konden komen; tot het woord bewustzijn of bewustheid toe dagteekent eerst uit de achttiende eeuw (Joh. Chr. von Wolff, 1679—1754). De zwarigheden ontstaan hierdoor, dat de nieuwerwetsch rationalistische theologie erop staat, met „God" altijd het persoonlijkheidsbegrip te verbinden, het Christendom, ten spijt zijner wordingsgeschiedenis voor monotheïsme te verklaren en niet wil inzien dat het een duidelijk uitgesproken *henotheïsme* is, hetwelk zelf die bezwaren oorspronkelijk in het geheel niet gewaar wordt, en voor de onderschovene tegenstrijdigheden niet verantwoordelijk is. Het Christendom verkondigt *een driepersoonlijken God*, en verwerpt tegelijk uitdrukkelijk *drie goden*, waaruit onmiskenbaar volgt, dat de eene God, die in drie personen zich voordoet, alleen als *onpersoonlijk Wezen* kan worden opgevat, hetwelk eerst in Vader, Zoon en Geest zich verpersoonlijkt, eene volkomen bestaanbare en diepzinnige gedachte, welke de rationalist der vorige eeuw, met zijne deïsstische (¹) onderstelling van een eenigen persoonlijken, werkeloozen en van de wereld afgezonderden God, in zijne onhistorische „verlichtheid" noodzakelijk moest misvormen en belachelijk maken.

(¹) *Deïsme*: de aanneming eener bovennatuurlijke scheppingsdaad die door geene »wonderen" of verdere wilsuitingen Gods ten opzichte zijner schepping is gevolgd. Met het theïsme komt het deïsme overeen in het onkritisch dualisme van geest en stof, maar het onderscheidt er zich van door zijne weigering om de activiteit Gods permanent te verklaren. De eerste woordvoerder dezer ongodsdienstige geestesrichting is Lord Herbert of Cherbury (1581—1648) geweest: »De Veritate," 1624; het hoofdwerk van het deïsme is van Mattheus Tindal (1656—1733) en heet: »Christianity as old as the Creation" (1730).

Van het door ons bereikte gezichtspunt uit eener volstrekte eenheid van onpersoonlijke Essentie kan de Zoon, die in het Christendom zoo op den voorgrond treedt, alleen nog voorbeeldelijke beteekenis behouden; de Man van Smarten, met zijne godmenschelijke natuur en zijne toewijding tot in den dood, wordt ons tot het providentieel ontstane voorbeeld van zelfverloochenend streven; door onze wezensgemeenschap met den Oorsprong aller dingen kunnen wij allen worden tot ware en echte zonen Gods. De *Geest*, als algemeen en albezielend beginsel, woont in ieder mensch, en een iegelijk onzer moet ernaar trachten, om door dit beginsel te worden wat Christus door hetzelve is, nl. een zoon die zich toewijdt tot in den dood. De *Vader* der triniteitsformule is eigenlijk de God in zijne transcendentie: de Zoon is wel God voor en in een mensch, maar slechts voor één mensch, en als Godmensch wederom alleen voor zich zelf; de *Geest* echter, om wiens „gemeenschap" de Christen bidt, is de God in zijne immanentie, de God voor ons, de God voor allen, die het iedereen mogelijk maakt, zoon te worden in den zelfverloochenenden zin des woords en aan het deugdzaam *lijden* van den paradeigmatischen Godmensch deel te nemen. De Christus als voorbeeldelijke mikrokosmos wordt door den Christus als makrokosmos vervangen, de enkelvoudige vleeschwording door de som van alle incarnatiën; het treurspel van den singulieren godmensch wordt tot lijdensweg der universeele godmenschheid, het tragisch wereldverloop, waarin de bruiloften te Kana slechts schaarsch zijn, en dat wel bezien uit enkel afzonderlijke lijdensgeschiedenissen van afzonderlijke „avataras" of vleeschwordingen tezamen is gesteld.

Wat de lezer in eene zoodanige opvatting van de ver-

houding tusschen afzonderlijken en albevattenden Geest te erkennen heeft, is het streven om te beantwoorden aan twee eischen, welke beide tot hun recht behooren te komen, maar waaraan het uiterst moeilijk is, in gelijke mate te voldoen. Gelijk reeds werd aangestipt, mag er geenerlei wezenlijke scheidslinie getrokken tusschen den Schepper en zijn schepsel, hetgeen in tegenspraak zoude blijken met de beteekenis van het woord Schepper als algemeenen en volstrekten bestaans- of wordingsgrond; „res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum adfectiones, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur." ([1]) Van den anderen kant mag het individu niet door eene abstract monistische opvatting des goddelijken beginsels er ganschelijk in verdwijnen, hetgeen in tegenspraak zoude blijken met het bestaan eener werkelijke veelheid van afzonderlijkheden, welke elkander buitensluiten, zoo goed als zij zich in eenheid vooronderstellende gemeenschap bevinden. Of reeds op ons standpunt van bewustzijnsverheldering de beide klippen gelijkelijk vermeden zijn, mogen lateren beslissen; in allen gevalle beseffen wij ook thans reeds, dat wij voortaan even ijverige voorstanders hebben te wezen van het *monotheïsme* als de Joden en Mohammedanen, maar tegelijk ook even ijverige aanhangers der *immanentie* als de Indiërs; het *krypto-polytheïsme* der Katholieken met hunnen Olympos van beschermende heiligen, zoowel als het stille *tritheïsme* van rechtzinnige protestanten, willen wij even grondig uitroeien als unitariërs en de verstandige „verlichting" dat beoogen, maar wij willen vasthouden aan *het onpersoonlijke geestelijke Wezen* zooals dat den drie personen

---

([1]) Spinoza, Eth. I prop. 25, coroll.

Van het door ons bereikte gezichtspunt uit eener volstrekte eenheid van onpersoonlijke Essentie kan de Zoon, die in het Christendom zoo op den voorgrond treedt, alleen nog voorbeeldelijke beteekenis behouden; de Man van Smarten, met zijne godmenschelijke natuur en zijne toewijding tot in den dood, wordt ons tot het providentieel ontstane voorbeeld van zelfverloochenend streven; door onze wezensgemeenschap met den Oorsprong aller dingen kunnen wij allen worden tot ware en echte zonen Gods. De *Geest*, als algemeen en albezielend beginsel, woont in ieder mensch, en een iegelijk onzer moet ernaar trachten, om door dit beginsel te worden wat Christus door hetzelve is, nl. een zoon die zich toewijdt tot in den dood. De *Vader* der triniteitsformule is eigenlijk de God in zijne transcendentie: de Zoon is wel God voor en in een mensch, maar slechts voor één mensch, en als Godmensch wederom alleen voor zich zelf; de *Geest* echter, om wiens „gemeenschap" de Christen bidt, is de God in zijne immanentie, de God voor ons, de God voor allen, die het iedereen mogelijk maakt, zoon te worden in den zelfverloochenenden zin des woords en aan het deugdzaam *lijden* van den paradeigmatischen Godmensch deel te nemen. De Christus als voorbeeldelijke mikrokosmos wordt door den Christus als makrokosmos vervangen, de enkelvoudige vleeschwording door de som van alle incarnatiën; het treurspel van den singulieren godmensch wordt tot lijdensweg der universeele godmenschheid, het tragisch wereldverloop, waarin de bruiloften te Kana slechts schaarsch zijn, en dat wel bezien uit enkel afzonderlijke lijdensgeschiedenissen van afzonderlijke „avataras" of vleeschwordingen tezamen is gesteld.

Wat de lezer in eene zoodanige opvatting van de ver-

houding tusschen afzonderlijken en albevattenden Geest te erkennen heeft, is het streven om te beantwoorden aan twee eischen, welke beide tot hun recht behooren te komen, maar waaraan het uiterst moeilijk is, in gelijke mate te voldoen. Gelijk reeds werd aangestipt, mag er geenerlei wezenlijke scheidslinie getrokken tusschen den Schepper en zijn schepsel, hetgeen in tegenspraak zoude blijken met de beteekenis van het woord Schepper als algemeenen en volstrekten bestaans- of wordingsgrond; „res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum adfectiones, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur." (1) Van den anderen kant mag het individu niet door eene abstract monistische opvatting des goddelijken beginsels er ganschelijk in verdwijnen, hetgeen in tegenspraak zoude blijken met het bestaan eener werkelijke veelheid van afzonderlijkheden, welke elkander buitensluiten, zoo goed als zij zich in eenheid vooronderstellende gemeenschap bevinden. Of reeds op ons standpunt van bewustzijnsverheldering de beide klippen gelijkelijk vermeden zijn, mogen lateren beslissen; in allen gevalle beseffen wij ook thans reeds, dat wij voortaan even ijverige voorstanders hebben te wezen van het *monotheïsme* als de Joden en Mohammedanen, maar tegelijk ook even ijverige aanhangers der *immanentie* als de Indiërs; het *krypto-polytheïsme* der Katholieken met hunnen Olympos van beschermende heiligen, zoowel als het stille *tritheïsme* van rechtzinnige protestanten, willen wij even grondig uitroeien als unitariërs en de verstandige „verlichting" dat beoogen, maar wij willen vasthouden aan *het onpersoonlijke geestelijke Wezen* zoowals dat den drie personen

(1) Spinoza, Eth. I prop. 25, coroll.

der triniteitsformule immanent was, — één goddelijk Wezen, in een meervoud van personen. Wij zullen dat niet verruilen voor de geestelooze Stof der materialisten aan de eene en den buiten de Wereld staanden God van joden en moslemin aan de andere zijde, een God die tegenover de schepping in het algemeen en den mensch in het bijzonder als eene vreemde essentie in volslagen afzondering verblijven moet en nimmer de wordingsgrond kan zijn van menschelijke heiliging en veredeling; beginselvast beamen wij de tot ontwikkeling geraakte esoterische kern des christelijk historischen godsbegrips, met zijne uitsluitende zelfstandigheid, alomtegenwoordigheid en onpersoonlijkheid. (1)

Onpersoonlijkheid. God is de algemeene wordingsgrond, het wezen van al het bestaande in deszelfs onderlinge tegenstellingen. Dan is hij ook onpersoonlijk. Persoonlijkheid en absoluutheid of alomtegenwoordigheid zijn onvereenigbaar, en het begrip der persoonlijkheid is dus van God volstrekt verre te houden als een beperking van het Oneindige, hoedanige tot de mythologie behoort. Door speculatieve theologen van den nieuweren tijd, als Biedermann, Pfleiderer, Lipsius en onzen landgenoot Rauwenhoff, is dit inzicht met meer of minder beslistheid uitgesproken, hetgeen beteekent dat eene grondige godsdienstwetenschap er zich niet aan kan onttrekken. God is de eenheid der uit elkander getredene logisch-dynamische tegenstellingen, en daarom uiteraard niets bijzonders of persoonlijks. „Werd de absolute Geest als op zich zelf persoonlijk voorgesteld, dan zoude hem daardoor eene afgeslotenheid in zich zelven worden toegekend, die elke inwerking van zijne zijde op een

(1) Vgl. Ed. v. Hartmann: »Die Selbstzersetzung des Christentums", blz. 109—110

individueelen geest tot eene daemonische bezetenheid van den laatste zoude stempelen, evenalsof deze thans door een anderen persoonlijken en afzonderlijken geest in magischen zin werd bestuurd." (1) Doch ook afgezien van deze bijzondere overweging is het duidelijk genoeg, dat het Absolute en de persoonlijkheid twee onvereenigbare begrippen zijn, daar deze laatste tot de spheer der veranderlijke en labiele individualisatiën behoort en begrensdheid vooronderstelt tegenover iets anders. Men kan het Absolute wel het individu bij uitnemendheid noemen, maar heeft dan voor oogen te houden, dat eene zoodanig opgevatte individualiteit van geheel anderen aard is dan wij bedoelen met het woord persoonlijkheid, hetwelk tegenstelling insluit van ik en niet-ik; eene dergelijke individualiteit is niets anders dan het gepostuleerde Integraal van de differentialen der eindige afzonderlijkheden, de ideëele samenvatting m.a.w. van al wat individueel is in den menschelijken zin des woords.

Kunnen wij den absoluten Geest geene bijzondere, van zijne schepselen onderscheidene persoonlijkheid toekennen, dan vervalt tegelijk een ondersteld *absoluut bewustzijn*, zooals dat door Hermann Lotze (1817—81) tot groote tevredenheid eener zekere klasse van theologen, maar zonder eenigen toereikenden grond werd voorgestaan. (2) Bewust wezen is begrensd wezen: het sluit eene tegenstelling in tusschen wereldbewustzijn en zelfbewustzijn. Nu is eene zoodanige tegenstelling van object en subject in het alomvattende Absolute niet denkbaar; het Al-Eene heeft hoegenaamd geene

(1) Ed. v. Hartmann, »Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins" (1879), blz. 405.

(2) Vgl. Ed. v. Hartmann. »Lotze's Philosophie" (1888), blz. 154 vlg.

aanleiding om iets anders te aanschouwen dan den voorloopig tot verwerkelijking bestemden en ontvouwden inhoud der Idee, en kan er als Alwezen in het geheel niet toe geraken, zijne aanschouwingen van de wereldidee terug te slaan op het eenheidspunt der ontvouwing. Het absolute Wezen kan dus niet gedacht als zich onderscheidende van zijn object de absolute Idee, omdat er buiten den Algeest niets bestaat, wat tot eenen terugblik op zich zelf aanleiding zoude kunnen geven. Het menschelijke individu of eindige en kortstondige punt van zelfbezinning constateert een niet-ik als voorhanden zonder dat het gewild werd; in God is de geheele werkelijkheid de verwezenlijkte wilsinhoud des oogenbliks: zelfbezinning door terugslag of reflectie van intuïtie kan er in den absoluten Geest als geheel niet ontstaan. Wel neemt de Godheid al het vele, dat zij achtereen ontvouwt, in hare eenheid terug, maar dit terugnemen geschiedt in het wereldverloop door het weder latent worden van het eindige, en heeft niets te maken met eene ideëele reflectie in zich zelf, zooals wij die kennen in onze eigene, uit botsing ontstane en tegenover de voorwerpsverschijnselen zich ontwikkelende zelfbezinning. Om kort te gaan: God kan geen bewustzijn of weten bezitten buiten en behalve zijn wereldbewustzijn; een wereldbewustzijn echter zonder tegenstelling van niet-ik en ik mag in het geheel geen bewustzijn meer heeten, maar is eene zuiver *onbewuste voorstelling* of intuïtie.

De wereld ware derhalve de inhoud eener onbewust verwerkelijkte voorstelling Gods. Duidelijk is het, dat een in dien zin als onbewust gedachte God volstrekt nog niet is een *blinde* God; veeleer sluit zijne absolute wereldintuïtie een absoluut voorzien in van den eindpaal

des werkelijkheidverloops, en wel in dezelfde mate als van het reflecteeren of terugzien wordt geabstraheerd. Kunnen wij ons redelijker wijze in den absoluten Geest geen *geheugen* denken, des te volstrekter wordt tegelijk daarmede onze conceptie zijner absolute *voorzienigheid*, welke het einddoel of volstrekt logische weet te bereiken met eene finaliteit, die zich in haar onvoorwaardelijk redelijk charakter voor ons stervelingen van achteren bezien als natuurwet of onverbreekbaar oorzakelijken samenhang voordoet. Het besef dezer vereenigbaarheid van volmaakte voorzienigheid met volslagene afwezigheid van zelfbezinning vind ik reeds uitgesproken door Georg Christoph Lichtenberg (1742—99), een natuurgeleerde, die naar men weet door zijne treffende en verrassende invallen eene bijzondere soort van beroemdheid erlangd heeft. „Men kan zich een denkend wezen voorstellen," zoo spreekt deze hoogbegaafde man, (¹) voor hetwelk de toekomst gemakkelijker te zien is dan het verledene. Bij de driften der insecten is reeds veel, dat ons tot het geloof moet brengen, dat ze meer door het toekomende dan door het verledene worden geleid. Hadden de dieren evenveel herinnering aan het verledene als voorgevoel van het toekomende, dan zoude menig insect boven ons staan; zooals het is, echter, schijnt de sterkte des voorgevoels altijd slechts in omgekeerde reden te staan tot de herinnering aan het verledene."

God dan is onlichamelijk, onpersoonlijk en onbewust, drie negatieve praedicaten welke in het woord absoluut of al-een en alomtegenwoordig als van zelven vervat zijn, en tegenover dewelke wij slechts in symbolischen zin de positieve praedicaten vermogen te stellen van

(¹) »Vermischte Schriften (1867), band I, blz. 65.

het intuïtieve denken en streven. „God weet niet wat Hij is, omdat Hij niets bijzonders is," zegt Johannes Scotus Erigena, (1) de monist der negende eeuw. „God moet van den beginne *onbewuste* Geest zijn, om de grond te kunnen wezen der onbewuste natuur, evenals hij onbewuste *Geest* moet wezen, om de grond van den bewusten geest te kunnen zijn." (2) „Wanneer men ophoudt, Gode eene eigene, aan het menschelijk ik tegenovergestelde persoonlijkheid toe te schrijven, dan eerst wordt zonder tegenstrijdigheid een gewichtige eisch van het godsdienstige bewustzijn voor verwezenlijking vatbaar, de eisch nl. dat wij in God leven, streven en zijn, en Hij in ons is, gelijk wij in Hem. Dit alles is onmogelijk, zoolang God als een persoonlijk gij tegenover mijn ik staat, een gij, dat als zoòdanig altijd eene andere, van mijn ik onderscheidene persoonlijkheid blijft, en mij nimmer in eene ware en wezenlijke eenheid met zich zelf kan opnemen." (3)

Bij de boven aangehaalde gronden voor de onbewustheid Gods sluit zich nog eene andere overweging aan, welke met het eeuwenheugende struikelblok der *theodicee* in verband staat, de mogelijkheid m. a. w. eener rechtvaardiging Gods voor het menschelijk gevoel ter zake van het kwaad in zijne schepping. Met de door mij gestelde absolute of alomvattende intuïtieve voorzienigheid nl. zooals die zonder eenige zelfbezinning gedacht wordt, is de onderstelling vereenigbaar, dat het Alwezen eenmaal in volmaakte rust heeft verkeerd, en er dus voor het begin van het krachtenconflict, dat wij wereldverloop noemen, eene bewusteloosheid bestond.

(1) »De Divisione Naturae" II 28.

(2) Ed. v. Hartmann, »Rel. des Geistes," blz. 156.

(3) Ibidem, blz. 161.

welke den aanvang der werkelijkheid maakt tot eene onvoorziene daad, daar zij zelfs Gods wereldgedachte buitensloot. Het wereldbewustzijn is slechts in zooverre de werkelijkheid is; denkt men zich het Al in rust, dan wordt deszelfs begrip voor ons denkvermogen geheel en al negatief, en hebben wij volmaakte bewusteloosheid te stellen. Deze gedachte gaat zeer zeker den alledaagschen godgeloovige zeer tegen de vleug; hij staat op de onderstelling van een in alle eeuwigheid zelfbewusten God, maar ontneemt zich daardoor juist de mogelijkheid, van de aanwezigheid des kwaads in de wereld eene het verstand en gemoed gelijkelijk bevredigende opvatting te bekomen.

Het godsdienstig bewustzijn der menschheid haakt in den een of anderen vorm naar *verlossing*; ziedaar een zielkundig *feit*, waarmede eene alzijdige en waarlijk wetenschappelijke wereldbeschouwing heeft rekening te houden als met een subjectieven of inwendigen weerschijn van het krachtenconflict der werkelijkheid. Met het oog hierop is het goed en richtig, dat men den *tijd* beschouwe als iets wezenlijks in God; de onderstelling van het illusorisch charakter van den tijd, of algemeenen denkvorm der verandering, ware een hoon aan het leed der lijdende en strevende Natuur, eene bespotting van den maar al te vaak zoo benauwden droom der hongerende en verscheurde en gepijnigde wezens in den algemeenen strijd om het bestaan; het ware de vernietiging der hope op teleologische bereiking van het absoluut logische, van eindelijke en algemeene verlossing uit al wat onredelijk en boos is, de opheffing m. a. w. der idealen van verstand en gemoed. De menschelijke behoefte aan verlossing, met hare ontplooiing van (voorloopige óf) concrete en (definitieve of schematisch)

abstracte idealen vordert een werkelijken tijd, en wel in eersten aanleg een naar voren genomen *eindigen* tijd, wat dan van zelf een oneindigen tijd naar achteren genomen buitensluit. De gewone theïst kan dit laatste onmogelijk toegeven, vermits een *zelfbewust* God niet dan *eeuwig functioneerend* kan gedacht, want het bewustzijn is de doorloopende functie der bezinning. Wil nu de theïst de voorwereldlijke eindeloosheid van den tijd vereenigen met de eindigheid der wereld, dan moet hij aannemen dat God vóór de schepping der wereld zich een oneindigen tijd heeft beziggehouden met haar ideëel voorbeeld, tot het Hem ten laatste in den zin kwam, zijne wereldidee te verwerkelijken. Iedere Goddelijke daad is als zoodanig van zuiver redelijken aard, — de *activiteit* als zoodanig eenmaal gegeven zijnde; is echter de *scheppings*daad, de aanhef zelf, logisch te billijken geweest, dan begrijpt men hare eindeloos lange verschuiving niet; was de nalating te billijken, dan had het bij die nalating moeten blijven. Loochent men om deze redenen de *eindigheid* van het wereldproces, dan maakt men het tot eenen tredmolen-arbeid, waarin de *doelbeooging* als streven naar het definitief logische nimmer aboutcert, en loochent impliciete daarmede de logica zelve van het natuurverloop. Deze verzoening tusschen de eeuwigheid of tijdeloosheid Gods en de te eischen eindigheid van den tijd komt eerst hierdoor tot stand, dat men de eeuwigheid alleen volhoudt ten opzichte van het niet zich zelf openbarende, tijdelooze en onveranderlijke *Wezen*, en den tijd met zijne veranderingen eerst laat beginnen met den overgang tot zuivere potentialiteit [illegible] werkzaamheid [illegible] onvoorziens en [illegible] wijze niet zich zelf [illegible]

Evenals de individualiteit is dan ook de tijd nietig en wezenlijk, al naar men hem beschouwt; nietig is hij, in zooverre hij geen zelfstandig bestaan bezit, en ook niet zoude wezen, indien het absolute in zijne oorspronkelijke veranderinglooze en volstrekt redelijke rust verbleef, en ook weder zal zijn opgeheven in de komende zelfverevening Gods, ja zelfs eigenlijk alleen bestaat om weder te worden opgeheven; (1) werkelijk is echter de tijd evengoed, in zooverre hij door het absoluut werkelijke, door de eenige ware en wezenlijke gebeurtenis, het logisch-dynamisch verloop der Goddelijke zelfsplitsing en zelfverevening, ipso facto in het aanzijn wordt geroepen en gehouden.

De wereld bevat smart en boosheid; zij heeft behoefte aan verlossing. Eene zoodanige wereld kan op geene wijze de schepping van een almachtig en toch zelfbewust God zijn. De onderstelling eener permanente, Gode van eeuwigheid eigene bewustheid, maakt het alomsluitende Wezen tot een partijdigen beul voor eene menigte zijner schepselen, tot een zinneloozen zelfkweller voor zich zelf. Hadde het Absolute zelfbezinning *ante naturam*, dan ware de schepping een niet te rechtvaardigen wandaad, nademaal het bestaan der wereld met hare onderlinge moordenarij als grondslag voor alle leven en ontwikkeling alleen als het onvermijdelijke gevolg en verevenend regulatief eener blinde en onvoorziene daad te vergeven is en te begrijpen; een absoluut bewustzijn zoude het geheele

(1) »Was ist die Zeit? Was ist dies Wesen, das aus lauter Bewegung besteht, ohne etwas, das sich bewegt? — Die Zeit und die Vergänglichkeit aller Dinge in ihr und mittelst ihrer ist bloss die Form, unter welcher dem Willen zum Leben, der als Ding an sich unvergänglich ist, die Nichtigkeit seines Strebens sich offenbart. Die Zeit ist das, vermöge dessen Alles jeden Augenblick unter unseren Händen zu Nichts wird." Schopenh., W. a. W. u. V. II cap. 4 & P. u. P. II § 143.

wereldverloop tot eene bodemlooze dwaasheid maken, aangezien het eenig merkbare *positieve* doel, de ontwikkeling van steeds meer en helderder bewustzijn, reeds voor den beginne in alle volmaaktheid gegeven ware. Dat men tot dusverre van godsdienstige zijde zoo naarstig getracht heeft, voor den absoluten Geest eene zelfbewuste persoonlijkheid over te houden, is overigens verklaarbaar: men wenschte zich nl. niet aan te merken als uitsluitend voortbrengsel van blinde natuurkrachten, en had daarin gelijk. „Geen trap van het menschelijk geestesleven zoude zich uit zich zelf tot iets hoogers vermogen te verheffen, of zich ook slechts kunnen handhaven, ware de geest enkel natuur*voortbrengsel* en niet het verstrekte *prius* der Natuur, ware de Natuur iets meer dan het (logisch-dynamische, d. i.) teleologische middel zijner zelfverwerkelijking en toenemende zelfbezinning, was niet de mensch meer dan Natuur, niet het natuurlijk vat, om zoo te zeggen van den absoluten Geest, die zijne ontwikkeling leidt als een in hem wonend beginsel van doelbeooging." (1) Met het inzicht echter, dat in het Absolute eene onbewuste intelligentie moet gedacht, wier helderziende of zuiver prospectieve en ongereflecteerde wijsheid de wijsheid van elk eindig en beperkt bewustzijn onmetelijk ver te buiten gaat, verdwijnt iedere redelijke grond voor het vasthouden aan den eisch van een zelfbewust God, een God die als opzettelijk Schepper eener wereld vol smart en angst en wreedheid het zedelijk bewustzijn veeleer afschuw dan eerbied inboezemen moet. Daarentegen kunnen wij zeer wel sympathie gevoelen voor een onschuldig in tweestrijd geraakten God, een Absolutum dat door de plotselinge verheffing van zijnen in zich zelf alogischen

(1) Ed. v. Hartmann, „Das religiöse Bewusstsein", blz. 624.

uitingsdrang (Kracht, Streven, Begeerte, Wil) van de potentie in de activiteit op onvoorziene wijze geraakt is in eenen toestand van onzaligheid, waaruit het zich slechts op zijdelingsche wijze, langs den omweg eener leedbarende zelfsplitsing en zelfverevening vermag te bevrijden. Als deelgenooten aan dien lijdensweg van den onbewusten Algeest zal het ons dan zelfs mogelijk worden, met terzijdestelling van allen wrok of bitterheid de tragische voldoening te smaken, welke uit eene met hoogere bezinning gepaarde zelfverloochenende leniging van het lijden des Geheels moet voortvloeien.

Met de aanneming van een bewusteloos en onpersoonlijk geestelijk Absolutum heeft men als van zelf tegelijk eene vraag beantwoord die velen als de gewichtigste zullen beschouwen: ik bedoel het vraagstuk der persoonlijke onsterfelijkheid. Duidelijk is het, dat wanneer het Alpha en Omega, de Wereldgrond zelf, onbewust en onpersoonlijk is, de bewuste persoonlijkheid van ons menschen van voorbijgaanden aard moet wezen, althans in laatsten aanleg, want mogelijk of denkbaar blijft het altoos, dat even als onze droomervaring kan worden omvat door ons wakend dagbewustzijn, onze aardsche wederwaardigheden ten slotte de droomen zullen blijken van een althans voorloopig onsterfelijk subject, aanwezig beneden de oppervlakte der ons kenbaar wordende verschijnselen. In allen gevalle zijn wij in laatsten aanleg voorbijgaande momenten van bezinning in de zelfontvouwing van het Al-Eene. Niet dan voorbijgaande bestaanswijzen zijn wij van den absoluten Geest; neem de bijzondere bestaanswijze weg, en Godzelf blijft erover, — zoo sprak reeds de begaafde Antwerpenaar Geulings (1625—69) van zijn eenzijdig rationalistisch standpunt en in eenigszins andere bewoordingen. In deze gedachte

hebben wij ons te schikken; eerst doordat wij vaarwel zeggen aan alle hoop op eene bewuste onsterfelijkheid zal ook onze deugd een waarlijk edel en zelfverloochend charakter kunnen erlangen, „Zijn eigen wil slechts als eenen straal van den Alwil, zijn eigen grond als Gods grond en zich zelven als van goddelijke natuur te weten, dat juist vernietigt alle divergentie tusschen persoonlijken wil en absoluten wil, alle vervreemding tusschen mensch en God, elke ongoddelijke, d. w. z. nog blootelijk natuurlijke houding. Zijn geestesleven te beschouwen als een vonk der goddelijke vlam, dat bewerkt het besluit om een waarlijk goddelijk leven te leiden, d. i. zich boven het standpunt der naakte en ongereflecteerde natuurlijkheid te verheffen tot een leven in den geest, dat in positieven (en niet enkel, gelijk ook het booze dat is, in negatieven) zin door God gewild is; dat verwekt den wil en het vermogen om waarlijk vroom te denken, te voelen en te handelen, en alle voorbijgaande plichten des aardschen levens te stellen onder eene bestraling van goddelijk licht." (1)

Tot dusverre mijne uitwerking eener wijsgeerige opvatting des godsbegrips. Zij is verre van volledig, en zal velen mishagen. Aan materialisten en empiristen omdat zij te „mystiek", aan geloovige Christenen omdat zij te „naturalistisch" is. *Desinit in piscem mulier formosa superne*, heeft allicht een dezer laatsten gepreveld, bij vergelijking van aanhef en einde des opstels. Wat hiervan zij, de daarin geschetste gedachtengang was een uitvloeisel van het streven naar *waarheid*, een streven waarin ik het „*Judicant homines prout affecti sunt*" zooveel doenlijk voor mijn bijzonder geval heb trachten

(1) Ed. v. Hartmann, »Phän. des sittlichen Bewusstseins,' blz. 820.

te logenstraffen, want als er in schrijver dezes sprake konde zijn van den *wensch* om iets bewezen te zien, dan was de wensch op heel iets anders gericht dan op de bereiking van het medegedeelte resultaat. Het is onder weemoedig terugzien naar den God mijner Roomsche kindsheid, dat ik mij beijverd heb om een beginselvast en „thoroughgoing" protestant te zijn. Doch hiervan genoeg. Onder verwijzing naar blz. 310—326 in den tweeden druk van E. v. Hartmann's verhandelingen „zur Geschichte und Begründung des Pessimismus" (Lpz. 1891) en van het laatste hoofdstuk in diens „Kategorienlehre" (1896), onthoud ik mij ervan, met toelichting en uitwerking des onderwerps verder te gaan, en breedvoerig door te spreken over de vragen en bezwaren, welke zoo van wetenschappelijke als godsdienstige zijde tegen mijne opvatting des godsbegrips alsnog zouden kunnen worden geopperd. Ik zal dus eindigen, eindigen in de hoop, dat het door mij medegedeelde voldoende moge blijken, om althans tot verruiming bij te dragen van des lezers zienswijze omtrent een probleem, dat tot dusverre in de meest onderscheidene richtingen veelal te eenzijdig beschouwd wordt en besproken. Heb ik althans dit doel bereikt, dan mag ik met het oog op de omvangrijkheid en de moeilijkheid des vraagstuks tot mijzelven wel al zeggen: het is voldoende. „La dignité de l'homme n'exige pas que l'on sache faire à ces questions une réponse arrêtée; elle exige qu'on n'y soit pas indifférent. Sonder la profondeur de l'abime n'est donné à personne, mais on fait preuve d'un esprit bien superficiel, si l'on ne cède à la tentation d'y plonger parfois le regard." (Ernest Renan.)

(BATAVIA 1890; gedrukt in 1894.)

DE WERELDBESCHOUWING DER TOEKOMST.

I.

WERELDNOOD EN WERELDDOEL.

> „De geheele wereld ligt in het booze."
> I Joh. V. 19.
>
> „Om uwen wil worden wij den ganschen dag gedood; wij worden geacht als slachtschapen."
> Psalm XLIV v. 23
>
> „Het Logische zal eenmaal al het Onlogische overwinnen en alleenheerscher zijn."
> Eduard von Hartmann.

Eene van de vele dwaze en kortzichtige leeringen. welke ons in den loop dezer eeuw door eerlijke doch te eenzijdige denkers verkondigd zijn. is de wijd en zijd verspreide meening, dat een wetenschappelijk man op *zuiver physisch-mechanistische gronden* de geheele Natuur buiten het menschelijk en dierlijk bewustzijn te beschouwen heeft als volslagen verstoken van zoo iets als beöogde planmatigheid. voorzienigheid of intelligentie. De Natuur buiten ons te verklaren voor redeloos en blind en haar daarmede alle doelbeöoging te ontzeggen, enkel omdat de natuurgeleerde slechts een oorzakelijk verband van werktuiglijken aard vermag te bespeuren in de wijze waarop de natuurverschijnselen zich voordoen aan het inductieve onderzoek, waarbij

des werkelijkheidverloops, en wel in dezelfde mate als van het reflecteeren of terugzien wordt geabstraheerd. Kunnen wij ons redelijker wijze in den absoluten Geest geen *geheugen* denken, des te volstrekter wordt tegelijk daarmede onze conceptie zijner absolute *voorzienigheid*, welke het einddoel of volstrekt logische weet te bereiken met eene finaliteit, die zich in haar onvoorwaardelijk redelijk charakter voor ons stervelingen van achteren bezien als natuurwet of onverbreekbaar oorzakelijken samenhang voordoet. Het besef dezer vereenigbaarheid van volmaakte voorzienigheid met volslagene afwezigheid van zelfbezinning vind ik reeds uitgesproken door Georg Christoph Lichtenberg (1742—99), een natuurgeleerde, die naar men weet door zijne treffende en verrassende invallen eene bijzondere soort van beroemdheid erlangd heeft. „Men kan zich een denkend wezen voorstellen," zoo spreekt deze hoogbegaafde man, (¹) voor hetwelk de toekomst gemakkelijker te zien is dan het verledene. Bij de driften der insecten is reeds veel, dat ons tot het geloof moet brengen, dat ze meer door het toekomende dan door het verledene worden geleid. Hadden de dieren evenveel herinnering aan het verledene als voorgevoel van het toekomende, dan zoude menig insect boven ons staan; zooals het is, echter, schijnt de sterkte des voorgevoels altijd slechts in omgekeerde reden te staan tot de herinnering aan het verledene."

God dan is onlichamelijk, onpersoonlijk en onbewust, drie negatieve praedicaten welke in het woord absoluut of al-een en alomtegenwoordig als van zelven vervat zijn, en tegenover dewelke wij slechts in symbolischen zin de positieve praedicaten vermogen te stellen van

---

(¹) »Vermischte Schriften (1867), band I, blz. 65.

het intuïtieve denken en streven. „God weet niet wat Hij is, omdat Hij niets bijzonders is," zegt Johannes Scotus Erigena, (¹) de monist der negende eeuw. „God moet van den beginne *onbewuste* Geest zijn, om de grond te kunnen wezen der onbewuste natuur, evenals hij onbewuste *Geest* moet wezen, om de grond van den bewusten geest te kunnen zijn." (²) „Wanneer men ophoudt, Gode eene eigene, aan het menschelijk ik tegenovergestelde persoonlijkheid toe te schrijven, dan eerst wordt zonder tegenstrijdigheid een gewichtige eisch van het godsdienstige bewustzijn voor verwezenlijking vatbaar, de eisch nl. dat wij in God leven, streven en zijn, en Hij in ons is, gelijk wij in Hem. Dit alles is onmogelijk, zoolang God als een persoonlijk gij tegenover mijn ik staat, een gij, dat als zoodanig altijd eene andere, van mijn ik onderscheidene persoonlijkheid blijft, en mij nimmer in eene ware en wezenlijke eenheid met zich zelf kan opnemen." (³)

Bij de boven aangehaalde gronden voor de onbewustheid Gods sluit zich nog eene andere overweging aan, welke met het eeuwenheugende struikelblok der *theodicee* in verband staat, de mogelijkheid m. a. w. eener rechtvaardiging Gods voor het menschelijk gevoel ter zake van het kwaad in zijne schepping. Met de door mij gestelde absolute of alomvattende intuïtieve voorzienigheid nl. zoodals die zonder eenige zelfbezinning gedacht wordt, is de onderstelling vereenigbaar, dat het Alwezen eenmaal in volmaakte rust heeft verkeerd, en er dus voor het begin van het krachtenconflict, dat wij wereldverloop noemen, eene bewusteloosheid bestond.

(¹) »De Divisione Naturae" II 28.

(²) Ed. v. Hartmann. »Rel. des Geistes," blz. 156.

(³) Ibidem, blz. 161.

welke den aanvang der werkelijkheid maakt tot eene onvoorziene daad, daar zij zelfs Gods wereldgedachte buitensloot. Het wereldbewustzijn is slechts in zooverre de werkelijkheid is; denkt men zich het Al in rust, dan wordt deszelfs begrip voor ons denkvermogen geheel en al negatief, en hebben wij volmaakte bewusteloosheid te stellen. Deze gedachte gaat zeer zeker den alledaagschen godgeloovige zeer tegen de vleug; hij stáát op de onderstelling van een in alle eeuwigheid zelfbewusten God, maar ontneemt zich daardoor juist de mogelijkheid, van de aanwezigheid des kwaads in de wereld eene het verstand en gemoed gelijkelijk bevredigende opvatting te bekomen.

Het godsdienstig bewustzijn der menschheid haakt in den een of anderen vorm naar *verlossing;* ziedaar een zielkundig *feit*, waarmede eene alzijdige en waarlijk wetenschappelijke wereldbeschouwing heeft rekening te houden als met een subjectieven of inwendigen weerschijn van het krachtenconflict der werkelijkheid. Met het oog hierop is het goed en richtig, dat men den *tijd* beschouwe als iets wezenlijks in God; de onderstelling van het illusorisch charakter van den tijd, of algemeenen denkvorm der verandering, ware een hoon aan het leed der lijdende en strevende Natuur, eene bespotting van den maar al te vaak zoo benauwden droom der hongerende en verscheurde en gepijnigde wezens in den algemeenen strijd om het bestaan; het ware de vernietiging der hope op teleologische bereiking van het absoluut logische, van eindelijke en algemeene verlossing uit al wat onredelijk en boos is, de opheffing m. a. w. der idealen van verstand en gemoed. De menschelijke behoefte aan verlossing, met hare ontplooiing van (voorloopige òf) concrete en (definitieve of schematisch)

abstracte idealen vordert een werkelijken tijd, en wel in eersten aanleg een naar voren genomen *eindigen* tijd, wat dan van zelf een oneindigen tijd naar achteren genomen buitensluit. De gewone theïst kan dit laatste onmogelijk toegeven, vermits een *zelfbewust* God niet dan *eeuwig functioneerend* kan gedacht, want het bewustzijn is de doorloopende functie der bezinning. Wil nu de theïst de voorwereldlijke eindeloosheid van den tijd vereenigen met de eindigheid der wereld, dan moet hij aannemen dat God vóór de schepping der wereld zich een oneindigen tijd heeft beziggehouden met haar ideëel voorbeeld, tot het Hem ten laatste in den zin kwam, zijne wereldidee te verwerkelijken. Iedere Goddelijke daad is als zoodanig van zuiver redelijken aard, — de *activiteit* als zoodanig eenmaal gegeven zijnde; is echter de *scheppings*daad, de aanhef zelf, logisch te billijken geweest, dan begrijpt men hare eindeloos lange verschuiving niet; was de nalating te billijken, dan had het bij die nalating moeten blijven. Loochent men om deze redenen de *eindigheid* van het wereldproces, dan maakt men het tot eenen tredmolen-arbeid, waarin de doelbeooging als streven naar het definitief logische nimmer abouteert, en loochent implicité daarmede de logica zelve van het natuurverloop. Eene verzoening tusschen de eeuwigheid of tijdeloosheid Gods en de te eischen eindigheid van den tijd komt slechts hierdoor tot stand, dat men de eeuwigheid alleen volhoudt ten opzichte van het met zich zelf vereende, tijdelooze en onveranderde *Wezen*, en den tijd met zijne veranderingen eerst laat beginnen met de weder tot zuivere potentialiteit leidende werkzaamheid van het onvoorziens en op ondoorgrondelijke (= volstrekt vrije) wijze met zich zelf in tweespalt geraakte Absolute.

Evenals de individualiteit is dan ook de tijd nietig en wezenlijk, al naar men hem beschouwt; nietig is hij, in zooverre hij geen zelfstandig bestaan bezit, en ook niet zoude wezen, indien het absolute in zijne oorspronkelijke veranderinglooze en volstrekt redelijke rust verbleef, en ook weder zal zijn opgeheven in de komende zelfverevening Gods, ja zelfs eigenlijk alleen bestaat om weder te worden opgeheven: (¹) werkelijk is echter de tijd evengoed, in zooverre hij door het absoluut werkelijke, door de eenige ware en wezenlijke gebeurtenis, het logisch-dynamisch verloop der Goddelijke zelfsplitsing en zelfverevening, ipso facto in het aanzijn wordt geroepen en gehouden.

De wereld bevat smart en boosheid: zij heeft behoefte aan verlossing. Eene zoodanige wereld kan op geene wijze de schepping van een almachtig en toch zelfbewust God zijn. De onderstelling eener permanente, Gode van eeuwigheid eigene bewustheid, maakt het alomsluitende Wezen tot een partijdigen beul voor eene menigte zijner schepselen, tot een zinneloozen zelfkweller voor zich zelf. Hadde het Absolute zelfbezinning *ante naturam*, dan ware de schepping een niet te rechtvaardigen wandaad, nademaal het bestaan der wereld met hare onderlinge moordenarij als grondslag voor alle leven en ontwikkeling alleen als het onvermijdelijke gevolg en verevenend regulatief eener blinde en onvoorziene daad te vergeven is en te begrijpen; een absoluut bewustzijn zoude het geheele

(¹) »Was ist die Zeit? Was ist dies Wesen, das aus lauter Bewegung besteht, ohne etwas, das sich bewegt? — Die Zeit und die Vergänglichkeit aller Dinge in ihr und mittelst ihrer ist bloss die Form, unter welcher dem Willen zum Leben, der als Ding an sich unvergänglich ist, die Nichtigkeit seines Strebens sich offenbart. Die Zeit ist das, vermöge dessen Alles jeden Augenblick unter unseren Händen zu Nichts wird.” Schopenh., W. a. W. u. V. II cap. 4 & P. u. P. II § 143.

wereldverloop tot eene bodemlooze dwaasheid maken, aangezien het eenig merkbare *positieve* doel, de ontwikkeling van steeds meer en helderder bewustzijn, reeds voor den beginne in alle volmaaktheid gegeven ware. Dat men tot dusverre van godsdienstige zijde zoo naarstig getracht heeft, voor den absoluten Geest eene zelfbewuste persoonlijkheid over te houden, is overigens verklaarbaar: men wenschte zich nl. niet aan te merken als uitsluitend voortbrengsel van blinde natuurkrachten, en had daarin gelijk. „Geen trap van het menschelijk geestesleven zoude zich uit zich zelf tot iets hoogers vermogen te verheffen, of zich ook slechts kunnen handhaven, ware de geest enkel natuur*voortbrengsel* en niet het verstrekte *prius* der Natuur, ware de Natuur iets meer dan het (logisch-dynamische, d. i.) teleologische middel zijner zelfverwerkelijking en toenemende zelfbezinning, was niet de mensch meer dan Natuur, niet het natuurlijk vat, om zoo te zeggen van den absoluten Geest, die zijne ontwikkeling leidt als een in hem wonend beginsel van doelbeooging." (¹) Met het inzicht echter, dat in het Absolute eene onbewuste intelligentie moet gedacht, wier helderziende of zuiver prospectieve en ongereflecteerde wijsheid de wijsheid van elk eindig en beperkt bewustzijn onmetelijk ver te buiten gaat, verdwijnt iedere redelijke grond voor het vasthouden aan den eisch van een zelfbewust God, een God die als opzettelijk Schepper eener wereld vol smart en angst en wreedheid het zedelijk bewustzijn veeleer afschuw dan eerbied inboezemen moet. Daarentegen kunnen wij zeer wel sympathie gevoelen voor een onschuldig in tweestrijd geraakten God, een Absolutum dat door de plotselinge verheffing van zijnen in zich zelf alogischen

(¹) **Ed. v. Hartmann, »Das religiöse Bewusstsein", blz. 624.**

houding tusschen afzonderlijken en albevattenden Geest te erkennen heeft, is het streven om te beantwoorden aan twee eischen, welke beide tot hun recht behooren te komen, maar waaraan het uiterst moeilijk is, in gelijke mate te voldoen. Gelijk reeds werd aangestipt, mag er geenerlei wezenlijke scheidslinie getrokken tusschen den Schepper en zijn schepsel, hetgeen in tegenspraak zoude blijken met de beteekenis van het woord Schepper als algemeenen en volstrekten bestaans- of wordingsgrond; „res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum adfectiones, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur." ([1]) Van den anderen kant mag het individu niet door eene abstract monistische opvatting des goddelijken beginsels er ganschelijk in verdwijnen, hetgeen in tegenspraak zoude blijken met het bestaan eener werkelijke veelheid van afzonderlijkheden, welke elkander buitensluiten, zoo goed als zij zich in eenheid vooronderstellende gemeenschap bevinden. Of reeds op ons standpunt van bewustzijnsverheldering de beide klippen gelijkelijk vermeden zijn, mogen lateren beslissen; in allen gevalle beseffen wij ook thans reeds, dat wij voortaan even ijverige voorstanders hebben te wezen van het *monotheïsme* als de Joden en Mohammedanen, maar tegelijk ook even ijverige aanhangers der *immanentie* als de Indiërs; het *krypto-polytheïsme* der Katholieken met hunnen Olympos van beschermende heiligen, zoowel als het stille *tritheïsme* van rechtzinnige protestanten, willen wij even grondig uitroeien als unitariërs en de verstandige „verlichting" dat beoogen, maar wij willen vasthouden aan *het onpersoonlijke geestelijke Wezen* zooals dat den drie personen

([1]) Spinoza, Eth. I prop. 25, coroll.

der triniteitsformule immanent was, — één goddelijk Wezen, in een meervoud van personen. Wij zullen dat niet verruilen voor de geestelooze Stof der materialisten aan de eene en den buiten de Wereld staanden God van joden en moslemin aan de andere zijde, een God die tegenover de schepping in het algemeen en den mensch in het bijzonder als eene vreemde essentie in volslagen afzondering verblijven moet en nimmer de wordingsgrond kan zijn van menschelijke heiliging en veredeling: beginselvast beamen wij de tot ontwikkeling geraakte esoterische kern des christelijk historischen godsbegrips, met zijne uitsluitende zelfstandigheid, alomtegenwoordigheid en onpersoonlijkheid. [1]

Onpersoonlijkheid. God is de algemeene wordingsgrond, het wezen van al het bestaande in deszelfs onderlinge tegenstellingen. Dan is hij ook onpersoonlijk. Persoonlijkheid en absoluutheid of alomtegenwoordigheid zijn onvereenigbaar, en het begrip der persoonlijkheid is dus van God volstrekt verre te houden als een beperking van het Oneindige, hoedanige tot de mythologie behoort. Door speculatieve theologen van den nieuweren tijd, als Biedermann, Pfleiderer, Lipsius en onzen landgenoot Rauwenhoff, is dit inzicht met meer of minder beslistheid uitgesproken, hetgeen beteekent dat eene grondige godsdienstwetenschap er zich niet aan kan onttrekken. God is de eenheid der uit elkander getredene logisch-dynamische tegenstellingen, en daarom uiteraard niets bijzonders of persoonlijks. „Werd de absolute Geest als op zich zelf persoonlijk voorgesteld, dan zoude hem daardoor eene afgeslotenheid in zich zelven worden toegekend, die elke inwerking van zijne zijde op een

[1] Vgl Ed. v. Hartmann: »Die Selbstzersetzung des Christentums", blz. 109—110

individueelen geest tot eene daemonische bezetenheid van den laatste zoude stempelen, evenalsof deze thans door een anderen persoonlijken en afzonderlijken geest in magischen zin werd bestuurd." (1) Doch ook afgezien van deze bijzondere overweging is het duidelijk genoeg, dat het Absolute en de persoonlijkheid twee onvereenigbare begrippen zijn, daar deze laatste tot de spheer der veranderlijke en labiele individualisatiën behoort en begrensdheid vooronderstelt tegenover iets anders. Men kan het Absolute wel het individu bij uitnemendheid noemen, maar heeft dan voor oogen te houden, dat eene zoodanig opgevatte individualiteit van geheel anderen aard is dan wij bedoelen met het woord persoonlijkheid, hetwelk tegenstelling insluit van ik en niet-ik; eene dergelijke individualiteit is niets anders dan het gepostuleerde Integraal van de differentialen der eindige afzonderlijkheden, de ideëele samenvatting m.a.w. van al wat individueel is in den menschelijken zin des woords.

Kunnen wij den absoluten Geest geene bijzondere, van zijne schepselen onderscheidene persoonlijkheid toekennen, dan vervalt tegelijk een ondersteld *absoluut bewustzijn*, zooals dat door Hermann Lotze (1817—81) tot groote tevredenheid eener zekere klasse van theologen, maar zonder eenigen toereikenden grond werd voorgestaan. (2) Bewust wezen is begrensd wezen; het sluit eene tegenstelling in tusschen wereldbewustzijn en zelfbewustzijn. Nu is eene zoodanige tegenstelling van object en subject in het alomvattende Absolute niet denkbaar; het Al-Eene heeft hoegenaamd geene

(1) Ed. v. Hartmann, »Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins" (1879), blz. 405.

(2) Vgl. Ed. v. Hartmann, »Lotze's Philosophie" (1888), blz. 154 vlg.

aanleiding om iets anders te aanschouwen dan den voorloopig tot verwerkelijking bestemden en ontvouwden inhoud der Idee, en kan er als Alwezen in het geheel niet toe geraken, zijne aanschouwingen van de wereldidee terug te slaan op het eenheidspunt der ontvouwing. Het absolute Wezen kan dus niet gedacht als zich onderscheidende van zijn object de absolute Idee, omdat er buiten den Algeest niets bestaat, wat tot eenen terugblik op zich zelf aanleiding zoude kunnen geven. Het menschelijke individu of eindige en kortstondige punt van zelfbezinning constateert een niet-ik als voorhanden zonder dat het gewild werd; in God is de geheele werkelijkheid de verwezenlijkte wilsinhoud des oogenbliks; zelfbezinning door terugslag of reflectie van intuïtie kan er in den absoluten Geest als geheel niet ontstaan. Wel neemt de Godheid al het vele, dat zij achtereen ontvouwt, in hare eenheid terug, maar dit terugnemen geschiedt in het wereldverloop door het weder latent worden van het eindige, en heeft niets te maken met eene ideëele reflectie in zich zelf, zooals wij die kennen in onze eigene, uit botsing ontstane en tegenover de voorwerpsverschijnselen zich ontwikkelende zelfbezinning. Om kort te gaan: God kan geen bewustzijn of weten bezitten buiten en behalve zijn wereldbewustzijn; een wereldbewustzijn echter zonder tegenstelling van niet-ik en ik mag in het geheel geen bewustzijn meer heeten, maar is eene zuiver *onbewuste voorstelling* of intuïtie.

De wereld ware derhalve de inhoud eener onbewust verwerkelijkte voorstelling Gods. Duidelijk is het, dat een in dien zin als onbewust gedachte God volstrekt nog niet is een *blinde* God; veeleer sluit zijne absolute wereldintuïtie een absoluut voorzien in van den eindpaal

[illegible] tegenstellingen met elkander te vereenigen, en ligt in een volmaakt onafgebroken samenhang der feiten niet het minste [illegible] voor eene teleologische opvatting der gezamen-

lijke wereldgebeurtenissen, even weinig als hij voor deze ooit rechtstreeksche steun kan zijn. Hieruit volgt, dat de natuurgeleerde als zoodanig niet bevoegd is, zijne stem uit te brengen in de twisten over het vraagstuk der Voorzienigheid; de werktuiglijke of streng oorzakelijke aaneenschakeling spreekt, rechtstreeks genomen, even weinig voor als tegen eene teleologische opvatting van het wereldverloop.

Van waar wij dan onze gronden voor de aanneming of verwerping eener voorbeschikking der gebeurtenissen hebben te ontleenen? Deze liggen in het wezen zelf van ons eigen bestaan. Het is eene grove verkeerdheid in de natuuropvatting eener menigte van hedendaagsche natuurgeleerden, dat zij onwillekeurig de Natuur niet alleen met het oog op hunne bijzondere taak, op de aposteriorisch-objectieve hoedanigheid hunner onderzoekingen, maar ook in ontologischen en onbewust dogmatischen zin halveêren, dat zij m.a.w. het Heelal opvatten alsof het wezenlijk en werkelijk *uitsluitend* uit eene objectieve en stereometrische buitenzijde bestond. Het menschelijk geestesleven toch, met zijne aan de lichamelijke voorwerpen tegenovergestelde „subjectiviteit", is even goed een stuk Natuur als die objectieve verschijnselen zelve, en het getuigt van groote onnadenkendheid, dat men, in naturalistische kringen, van het Heelal menigmaal gewaagt op eene wijze, alsof het onlichamelijk denken er buiten stond en wij de Natuur, om zoo te zeggen, door een kijkglaasjen gadesloegen. Veeleer is het duidelijk, dat zoo de naar het heet blinde natuurwet, zegge de logica in de objectieve verschijnselen, door het voorbedachtelijk te werk gaand menschelijk verstand kan worden nagegaan en berekend; zoo dus de logica der objectieve feiten vatbaar is voor

[illegible] wereldvoor-
[illegible] af te leiden uit de
[illegible] waarmede de naturalist in zijne
[illegible] bijna uitsluitend
heeft te maken. [illegible] kunnen wij der Natuur
alleen [illegible] of bovenzinnelijk standpunt

toeschrijven, een standpunt, waarop wij ter erlanging eener zoo alzijdig mogelijke wereldopvatting de subjectieve pool onzer bewustheid even goed in aanmerking nemen als de objectieve. Finalisten zijn wij dan bij overdracht uit ons eigen binnenste, uit onzen bewusten wil, waar de dynamische of verwerkelijkende zijde der Natuur zich voor de persoonlijke zelfbezinning openbaart als eene energie, welke onder de leiding staat der prospectieve of doel vaststellende gedachte. Het is alleen in ons eigen binnenste, dat oogmerken, planberamingen en nagejaagde idealen als tot de Natuur behoorende rechtstreeks gegeven zijn; doeleinden zijn inwendige oorzaken, en van binnen kennen wij alleen ons zelve. De „materie" daarentegen, of spheer van objectieve verschijnselen, vertoont zich voor ons in de Ruimte en is, evenals deze aanschouwingsvorm zelf, voor onze waarneming van geheel uitwendigen aard. In de Ruimte vertoont zich alles buiten en neven elkander, en bevindt zich uiteraard in schijnbaar enkel uitwendige betrekkingen en verhoudingen, zoodat op geenerlei wijze rechtstreeks aan de stoffelijke verschijnselen zelve valt waar te nemen, dat zij in het wezen der zaak door inwendige of onlichamelijke oorzaken worden beheerscht. Dit geldt voor alle voorwerpsverschijnselen, voor alles dus wat stof of lichaam heet, gevolgelijk ook voor de organische feiten, die echter, wijl zij zich zelve voortbrengen, vormen en voortplanten, m. a. w. zich „spontaan" ontwikkelen, ons zijdelings nopen tot eene overdracht onzer subjectieve ervaringen op de wereld buiten ons, en te stellen dat ook daar het geheel als prospectieve voorteekening er eer is dan de verwerkelijkte deelen. Bedenken wij nog, dat het vormend vermogen, hetwelk onze werktuigen uitdenkt, niet dan eene voort-

zetting is van het vermogen, dat onze hersenen zelve ontwikkeld heeft, dan geraken wij er als van zelf toe, de organische Natuur in haar geheel als een samenstel op te vatten van openbaringsvormen eens Wezens, dat met een van binnen komend ontvouwingsvermogen, eene constructieve intuïtie, behept is. Zijn wij echter tot eene doel-erkennende natuuropvatting geraakt wat betreft de wereld der organismen, dan zullen wij ook aan de anorganische verschijnselen eene in overeenkomstigen zin op te vatten kern of binnenzijde niet kunnen ontzeggen, want er kan geene scheur loopen door het Heelal, die de bestaansfactoren van anorganische en organische werkelijkheid in eenig wezenlijk of substantieel opzicht van elkander gescheiden houdt. Veeleer hebben wij dan te stellen dat de Natuur een enkel samenhangend geheel is, een geheel in verschillende stadiën en phasen van gedeeltelijke ontwikkeling, in hetwelk de constructieve intuïtie over de werkelijkheidsfactoren (voorloopig althans) slechts zeer ten deele en naar omstandigheden invloed vermag te erlangen en uit te oefenen. De wezenlijke gemeenschap van anorganische en organische feiten blijkt alleen reeds uit de omstandigheid, dat zij over en weer van elkander afhankelijk zijn, terwijl buitendien immers de logica van alle feiten zonder uitzondering gelijkslachtig is met de denkwetten van het menschelijk verstand. Om kort te gaan: de Natuur is, verstandelijk genomen, een enkel harmonisch geheel, dat voor zoo verre wij kunnen nagaan, in (voorloopig ten minste) sporadische bewustzijnsspheren van verschillende helderheidsgraden tot zelfbezinning geraakt, en zich daar leert kennen als waarschijnlijk reeds in bewusteloozen, d. i. bezinningloos strevenden, toestand op weg naar een doel, een doel, dat dan van het begin

der tijden in zuiver vooruitzienden of intuïtieven, niet gereflecteerden of beredeneerden zin onwrikbaar vast moet hebben gestaan.

Wat de organische lichamen betreft, zoo is de zijdelingsche onvermijdelijkheid eener doelerkennende natuuropvatting van oudsher betoogd met redenen, hoedanige wel doodgezwegen, maar niet wederlegd kunnen worden. Bij deze gelegenheid zij daarvan geen voorbeeld aangehaald; alleen worde geconstateerd, dat wij allen het bestaan erkennen van eene menigte menschelijke bewustzijnsspheren, welke in onderlinge gemeenschap verkeeren, soortelijk overeenkomende wereldbeelden opdoen en de daaraan zich ontvonkende gewaarwordingen, begeerten en gedachten onderling vermogen te vergelijken. Om een zoodanigen onderlingen samenhang als mogelijk te kunnen denken, behoeven wij de bovenzinnelijke onderstelling van een alomvattend planmatig verband van werking en wederwerking, een verband dat onder het gezichtspunt der grootheid tot een alomvattend logisch-wiskundig verband wordt. Het is deze wezenlijk metaphysische gedachte, die den naturalist voor den geest zweeft, wanneer hij spreekt van het „mechanisme der Natuur”. Dit „natuurmechanisme” blijkt voor de afzonderlijke middelpunten van werkzaamheid de mogelijkheid op te leveren om *doeleinden* te bereiken, hetzij die bestaan in de instandhouding zelve van individu en soort, hetzij er getracht worde naar vermeerdering van verstandelijk inzicht of van wilsbevrediging in meer bepaaldelijk genot insluitenden zin. Er steekt dus in het Al eene systematiek, die ten aanzien van de begeerten der afzonderlijke levende wezens tot verschillende graden van doelmatigheid wordt. Nu beweert een anti-teleologischgezind naturalist een van beiden: òf dat die doelmatig-

heid zich slechts toevallig vertoont en tot het *wezen* van het algemeen mechanisch feitenverloop niet behoort. — of wel dat zij er een noodzakelijk gevolg van is en dus in het wezen eener mechanische werkelijkheid ligt opgesloten. Eene derde mogelijkheid bestaat in dezen niet. In het éene geval wordt er eene uit Nergenshuizen opgedokene en aangewaaide objectieve en subjectieve doelmatigheid beweerd, van een onwetenschappelijk verklaringsbeginsel (het toeval) gebruik gemaakt, een tweespalt ingevoerd die met de eischen en de strekking van alle nieuwere wetenschap in strijd is, en de hoofdstelling der mechanistische natuuropvatting zelve: de verklaarbaarheid der feitelijk voorhandene doelmatigheid uit werktuiglijk werkende oorzaken, weder opgeheven. In het andere geval is zoowel het toeval als de tweespalt van de hand gewezen en dus de bestaanbaarheid bewaard. Maar hoe? Toch alleen hierdoor, dat men het begrip „doelmatigheid" als onafscheidelijk bestanddeel in het begrip „mechanisme" heeft opgenomen. Men erkent dus, dat het met noodzakelijkheid tot het wezen van het mechanisme behoort, doelmatige werkingen voort te brengen. De gevolgtrekking ligt voor de hand. *De uitdrukking „mechanische aaneenschakeling der feiten" moet, indien men „mechanisme" niet als bemiddelingstoestel opvat, als een samenstel van middelen, die op het bestaan wijzen van een inwendig voorhanden doel, voor elken mensch met logische dressuur den zin hebben eener „doellooze doelmatigheid," d. w. z. van een houten ijzer.*

Openlijk en beslist zijn reeds typische constantheid van organisch schematisme naar de objectieve, centrale eenheid van doelbeöogend en terugziend zelfbewustzijn naar de subjectieve, zijde onzer ervaring met de kortzichtige bewering in strijd, dat er in de Natuur geene

samenhangende en algemeene doelbeöoging zoude steken, eene bewering, welke eigenlijk nederkomt op den waan, dat er eene buitenzijde denkbaar is zonder binnenzijde, en waarbij geheel vergeten wordt, dat in ons dan toch niets anders dan de Natuur zelve tot voorbijgaand bewustzijn komt. Het is bedroevend te overwegen, hoe de mensch soms eeuwen lang zaken kan voorbijzien, die later blijken te allen tijde vlak voor de hand te hebben gelegen. Alreede ons vermogen om iets schoon of leelijk te vinden, ons vermogen ook om toestanden te denken, hoedanige *moesten* zijn, daarbij onze ontvankelijkheid voor axiomatische of bovenzinnelijke en noodzakelijk ware stellingen, moest den geleerde te allen tijde voor eene blind stoffelijke natuuropvatting hebben behoed.

Edoch wij weten het, dat is geenszins het geval geweest. Ontmoedigend talrijk is de schare derzulken, die het wereldverloop verklaard hebben en nog verklaren voor een volslagen blind en doelloos verloop, voor eenen cirkelgang, waarin de door niemand en niets bestuurde of bezielde machine Natuur zich zonder zin of beteekenis in volslagen stompzinnigheid als in een tredmolen van eeuwigheid tot eeuwigheid blijft voortbewegen. Van waar dit verschijnsel? Van waar de in wijden kring zelfs tot eene soort van idée fixe gewordene onderstelling, dat eene doelerkennende natuuropvatting voor de kritiek niet kan bestaan?

Men wijst somwijlen op de zoo gezegde ondoelmatigheden in de organische natuur, en heeft herhaaldelijk munt geslagen uit het volslagen doellooze, dat naar het heet bijv. den *misgeboorten* aankleeft. Dergelijke tegenwerpingen zeggen echter niet veel, zoodra men bedenkt, dat de Natuur een in onderlinge tegenstel-

lingen existent geheel is, dat zij zich m. a. w. niet kan onttrekken aan de gevolgen, welke aan de individualisatie zelve der natuurkrachten verbonden zijn. Men is te zeer geneigd, het organizeerend beginsel in elk bijzonder geval als iets volstrekt afzonderlijks op te vatten, hetwelk dan van eigen blindheid zoude getuigen, in gevallen waar mislukking der organisatie had behooren te worden voorzien. De waarheid is, dat ieder afzonderlijk levend wezen een integrant deel is van het kosmisch geheel, gelijk het blad een deel is van den boom, en men dus foutievelijk abstraheert, wanneer men afzonderlijke tekortkomingen geheel buiten verband met het plan des geheels wil beschouwd hebben. Heeft men dit eenmaal ingezien, dan valt het niet moeilijk, de onvermijdelijkheid van afzonderlijke tekortkomingen in een algemeen doelmatig wereldverloop in het afgetrokkene te bevroeden.

„De wereld als geheel heeft alle werkelijkheid in zich en geene buiten zich; hare ontwikkeling kan daarom niet dan eene inwendige of immanente ontwikkeling wezen, welke ook, daar geene inmenging van buiten af haar storen kan, eene *zuivere* ontwikkeling kan genoemd worden. Het individu daarentegen is hierin geheel anders gesteld; het heeft zich staande te houden in een voortdurend conflict met andere werkelijkheden, en moet zelfs de bouwstoffen tot zijne ontwikkeling ontleenen uit de omringende media, d. w. z. uit het gebied eener vreemde werkelijkheid. Gevolgelijk is zijne ontwikkeling of ontvouwing *niet* zuiver, *niet* enkel inwendig, maar een product van in- en uitwendige factoren, een vergelijk dus tusschen zijn onbewust afzonderlijk ideaal en de moeielijkheden van deszelfs verwerkelijking. Ontstaat er van buiten af eene stoornis, hindernis of begunsti-

ging der ontwikkeling, dan uit zich daartegenover het eigenaardige der ideëele ontwikkeling door eene doelmatige schikking of accommodatie, welke dan tot eene afwijking leidt van het oorspronkelijk type der te verwerkelijken idee. Deze afwijking kan zich voordoen als onverschillige speling, maar ook als eene verhooging van type, of wel als eene verwording en ontaarding. Deze verhoudingen zijn zelfs even goed aan te toonen bij het uitschieten van kristallen in eene moederloog, als aan de opstijgende aardsche organisatie. Hier, als overal, moeten de schijnbare storingen der rechtlijnige ontwikkeling van het individu ertoe dienen, om de ontwikkeling van het geheel te bevorderen; en dit spreekt ook van zelf, zoodra men slechts bedenkt, dat het toch maar een willekeurig gekozen gezichtspunt is, van de ontwikkeling in een bepaald individu te spreken, vermits het in waarheid slechts om de inwendige ontwikkeling des Geheels te doen is, in hetwelk alle voor eene bepaalde afzonderlijkheid uitwendige realiteiten als inwendige werkelijkheden vervat zijn. Eigenlijk heeft men zich niet te verbazen over de omstandigheid, dat de storingen van den afzonderlijken ontwikkelingsgang voor de ontwikkeling des Geheels noodzakelijk zijn, maar veeleer over het feit, dat in weerwil van het actueele door elkaar warrelen der afzonderlijkheden, de ontwikkeling des Geheels zich toch nog aan de individua, zij het ook op onvolkomene wijze, bij manier van afbeeldsel herhaalt." [1]

De natuurwetenschappelijke bezwaren tegen eene doelerkennende natuuropvatting zijn kortweg schijnbezwaren, en zouden, op zich zelve en alleen staande, nimmer overwegende overtuigingskracht hebben uitge-

(1) Eduard von Hartmann, *Gesammelte Studien und Aufsätze* (Berlin 1876), blz. 612.

oefend. Van waar dan, zoo vragen wij nogmaals, het feit, dat het woord „Voorzienigheid" in zoo ruimen kring voor volslagen illusoir wordt gehouden? Het antwoordt luidt, dat de grond hiervan te zoeken is in *gemoedsbezwaren*, en die in verband met eene onkritische opvatting der wereldsubstantie. Het niet wijsgeerig geoefend verstand, in plaats van in de voorwerpsverschijnselen en de subjectieve zielstoestanden polaire differentiaties te zien, wier wederzijdsche samenhang en afhankelijkheid te verklaren is uit hun wortelen in een derde iets, dat op zich zelf noch lichamelijk is noch zelfbewust, verzelfstandigt afzonderlijk den inhoud zijner objectieve waarnemingsspheer en maakt van de wereldsubstantie eene stoffelijke en redelooze substantie, tegenover dewelke het dan het voorzienigheidsbeginsel alleen in dualistischen zin vermag te denken als behoorende tot een zelfbewusten, van zijne schepping onderscheiden, God. Eene zoodanige hypostase (of verzelfstandiging) der stof- of voorwerpsverschijnselen leidt dan tot de uitsluitende vasthouding der stoffelijk gedachte Natuur, en dit omdat het gemoed in opstand komt tegen de vele wreedheden, waarvan men eenen God niet vrij kan pleiten, die deze onze wereld met voorbedachten rade uit het Niet in het aanzijn zoude geroepen hebben. Uitgaande van de verzwegene en verkeerde vóóronderstellingen, dat doelbeöoging noodzakelijk eene werking insluit van geest op substantieel onderscheidene stof, dat zij uiteraard aan de geschapene afzonderlijkheden ten goede moest komen en eene algemeen kosmische finaliteit positief moest wezen in de verdeeling van aangename gevolgen voor de in het aanzijn geroepene wezens, verwerpt men dan het Godsbegrip, naardien de eisch van positieve geluksverdeeling voor alle

schepselen niet te rijmen is met den feitelijken toestand der wereld. Uitgaande van eischen des gemoeds, geraakt men door zijne dualistische wereldopvatting tot de uitstooting van den verkeerd opgevatten geestelijken factor, onder aanhouding der even verkeerd beschouwde voorwerpszijde.

De tegenstrijdigheden, vervat in de op eene dualistische wereldbeschouwing gegronde positieve voorzienigheidsgedachte, springen bij eenig nadenken terstond in het oog, zijn van oudsher als zoodanig beseft en uitgesproken, (¹) en kunnen alleen door drogredenen in schijn worden weggeredeneerd. Als voorbeeld hiervan diene eene plaats uit de geschriften van den grooten Thomas van Aquino, den door de Roomsche Kerk als gezaghebbend beschouwden vertegenwoordiger der scholastieke of middeleeuwsche wijsbegeerte. In zijne bekende *Summa Theologica* werpt de beroemde kerkleeraar zelf de aangeduide zwarigheid op, (²) en wel in de volgende bewoordingen:

„Elk wijs verzorger sluit zooveel hij kan de gebrekkigheid en het kwaad uit van de wezens, voor welke hij zorg draagt. Nu zien wij, dat er veel kwaads in de dingen is. Een van tweeën alzoo: God *kan* dat niet verhinderen en is dus niet almachtig, ofte wel hij draagt niet voor allen *zorg*."

Hoe beantwoordt nu de *doctor angelicus* deze door hem zelven opgeworpene zwarigheid? Vindt hij eene aannemelijke oplossing ter vermijding van het dilemma „niet almachtig ofte wel niet algoed"? Men oordeele.

„Anders staat het met hem, die voor iets bijzonders heeft zorg te dragen, dan met den Verzorger aller

---

(¹) Bijv. door Sextus Empiricus: „Hypotyposen" III 9—12.

(²) I quaest. XXII art. II, blz. 194 in het 1e deel der te Parijs bij Bloud en Barral verschenene uitgave; 14e opl. 1885.

dingen. Immers, de verzorger van iets bijzonders sluit wel zoo veel hij kan de onvolmaaktheid uit van datgene wat aan zijne zorg is toevertrouwd, maar de algemeene Verzorger staat toe, dat de een of andere onvolkomenheid in het een of andere bijzondere plaats vinde, opdat niet worde verhinderd het goed des Geheels. Van daar dat het bederf en de gebreken in de dingen wel gelden als tegen de bijzondere natuur, maar toch ten aanzien der algemeene Natuur doelmatig zijn, in zooverre nl. het gebrek van het eene ten goede komt aan het andere, of ook aan het gansche Heelal; want de ontbinding van het eene is het ontstaan van het andere, waardoor de soort in stand blijft. Overmits alzoo God de algemeene verzorger is van alle wezens, zoo voegt het zijner voorzienigheid, dat hij eenige onvolmaaktheden toelate in sommige bijzondere zaken, opdat niet het volmaakte goed des geheels worde verhinderd. Want indien al het kwaad werd verhinderd, dan zoude het Heelal veel goeds ontberen: geen leven zoude er zijn voor den leeuw, ware er geene dooding van andere dieren, noch ook ware er gelegenheid voor het geduld der martelaren, bestond er geene vervolging van de zijde der dwingelanden." ([1])

De lezer herinnert zich, dat wij zelve reeds een overeenkomstigen bewijsgrond te berde hebben gebracht. Doch men zie niet voorbij, dat wij ons toen op zuiver *verstandelijk* standpunt hadden gesteld, en dat hier sprake is van begrippen als rechtvaardigheid en goedheid. Bedenken wij, dat wij dus thans *gemoedseischen* hebben te bevredigen, dan is het duidelijk, dat de groote kerkleeraar er bij deze gelegenheid een beetjen omheen praat, — natuurlijk niet uit gebrek aan scherpzinnigheid, maar

([1]) Ibidem, pag. 196.

wijl zoo iets als een axiologisch vraagstuk ([1]) van zijn gezichtspunt uit niet op te lossen *is*. Het alternatief was: „niet almachtig ofte wel niet algoed"; en niet alleen nu dat de H. Thomas de twee horens van het dilemma niet gelijkelijk vermag te ontgaan, hij blijft zelfs gespietst op beide tegelijk, en wordt gedwongen om in zijn antwoord zwijgend toe te geven, dat geen der beide ontkenningen is weg te werken. Vooreerst onderstelt het antwoord in zijn geheel de verzwegene praemisse, dat God voor alle onderdeelen des geheels niet gelijkelijk *vermag* te zorgen, en hij dus niet almachtig is in het scheppen van het goede voor zijne schepselen; ten tweede knoopt zich aan deze zwijgend gedane bekentenis dan terstond de vraag, waarom de leeuw en de andere dieren dan niet liever zijn *weggelaten*, zoo het leven van den een alleen mogelijk is door den dagelijkschen doodsangst van anderen. Wat leed zoude de leeuw van zijnen honger kunnen hebben, als hij in het geheel niet bestond? Noemt gij dat, zoo vragen wij den scholastisch denkenden theoloog, noemt gij dat: een verzorgen van het geheel? Neen, de door u gedachte God draagt voor dat geheel geene liefderijke zorg, en heeft veeleer eene voorbedachte en voorbeschikte *marteling* op zijn geweten, indien hij opzettelijk dieren laat ontstaan, die zich hebben te schikken in de droeve levenstaak van zich te laten najagen en verslinden, enkel opdat weder het leven mogelijk zij van andere wezens, wier bezigheid in weinig anders dan juist dat najagen bestaat, zoodat beide partijen gevoegelijk hadden weg kunnen blijven. Wanneer men daarbij bedenkt, dat God volgens de wegstervende christelijke leer met voorbedachten rade eene menschheid heeft geschapen, voor

([1]) *Axiologie:* leer van de waarde (des levens).

de meerderheid waarvan hij van den beginne zelfs éeuwige pijnigingen heeft voorzien: slaat men nog een zijdelingschen blik op het „velen geroepen maar weinigen uitverkoren" van het Evangelie, dan krijgen wij bij de woorden „verzorger des geheels" onvermijdelijk een schamperen glimlach op de lippen, en is het klaar, dat wij genoopt worden om met onverzwakte kracht de vraag te herhalen: Waar blijven bij de hoedanigheid der voorhandene wereld de almacht en de algoedheid van den God der christenen? Waar blijft de mogelijkheid eener theodicee, eener rechtvaardiging des voorzienigheidsbegrips? Hoe kunnen wij dit laatste rijmen met den toestand der wereld?

Eigenaardig belangwekkend is het, in dit stadium onzer overwegingen eenen Engelschman te hooren als Stuart Mill, een geleerd en verdienstelijk schrijver, zoo men weet, die echter als een echte zoon van Albion geheel in het betrekkelijke is blijven steken. Onvermogend, zich de begrippen God en Voorzienigheid anders dan op theïstische wijze te denken, in eene tegenstelling m. a. w. van Schepper en Schepping, oppert hij in zijn nagelaten geschrift „*Nature, the utility of Religion and Theïsm*" (Londen 1874) de logisch uitermate onbevredigende meening, dat het vele leed der wereld een absoluut, almachtig, alwijs en algoed Opperwezen buitensluit, terwijl er daarbij in de wereld nog zooveel goeds te vinden is, dat men van haar tot een „machtig" en „goed" wezen kan besluiten, hetwelk naar zijn beste vermogen en naar de mate van zijn inzicht voor zijne schepselen heeft gezorgd. Het behoort bij eenig doordenken voor een iegelijk duidelijk te zijn, dat de menschelijke rede tot die van God staat in de verhouding van het afgeleide tot het oorspronkelijke, van het betrekkelijke tot het

volstrekte, en het mocht in eenen wijsgeer niet opkomen, der *absolute* Rede kortzichtigheden en voorbedachte tekortkomingen toe te dichten, welke voor het *afgeleide* verstand zonder moeite als zoodanig te doorzien zijn. Doch laten wij deze geheele, aan den *Demiourgos* en de *Hylè* der Hellenen herinnerende, uiting voor rekening van den specifiek Engelschen, hoewel overigens naar verdienste beroemden schrijver, intusschen aanteekening houdende van het feit, dat ook in eenen Mill de niet eenzijdig theoretische overweging van de hoedanigheid onzer wereld tot zeer gemengde gewaarwordingen aanleiding heeft gegeven. Zien wij thans, op welke wijze een ander beroemd Engelschman, de natuurgeleerde Huxley, in het begin van het loopende jaar aan overeenkomstige opwellingen uitdrukking gegeven heeft.

„Het uitgebreide verloop van gebeurtenissen vol afwisseling, dat wij Natuur noemen, levert een verheven schouwspel en een onuitputtelijken rijkdom van boeiende vraagstukken op voor dengene, die het met zijn verstand gadeslaat. Indien wij onze aandacht beperken tot den aanblik welke de opmerkzaamheid des *verstands* in beslag neemt, dan blijkt de Natuur een schoon en harmonisch geheel, de belichaming eener onberispelijke kettingrede uit zekere uitgangspunten in het verledene naar een onvermijdelijk besluit of gevolg in de toekomst. Doch wanneer zij wordt gadegeslagen van een minder verheven maar meer menschelijk gezichtspunt: indien wij onze zedelijke sympathieën invloed laten uitoefenen op ons oordeel tegenover onze groote Moeder, zooals wij dat doen onder elkander: dan kan onze uitspraak, althans in zooverre het de *gevoelende* natuur aanbelangt, kwalijk even gunstig zijn." (1)

(1) T. H. Huxley, *Nineteenth Century* No. 132, Febr. 1888. blz. 161.

Zoo is het. Wij hebben hier welbezien een tweespalt te constateeren tusschen de twee mogelijke beschouwingswijzen, die van het *verstand* en van het *gemoed*. De inhoud van het natuurverloop is *logisch*; in de overeenstemming van het logisch charakter der gebeurtenissen met de denkwetten van het waarnemend en bespiegelend bewustzijn ligt de grond van het feit, dat van een zuiver verstandelijk standpunt beschouwd, de wereld een zoogenaamd *optimistischen* aanblik kan opleveren. Daarom is ook de panlogistische natuuropvatting van Hegel en zijne volgelingen optimisme. Edoch, wat slechts redelijke en vreedzame beweging der gedachte zoude wezen, indien alleen het Logische in zuivere idealiteit bestond, dat wordt tot eenen *strijd* doordat de gedachten *dynamisch* existent zijn, dat zij m. a. w. de bestaansuitingen blijken van *kracht* of *wil*; daarom blijft datgene, wat gerechtvaardigd is voor het *verstand*, ongerechtvaardigd voor het *gevoel*, vermits het redelijk geordend natuurverloop alom overwegend smart en leed ten gevolge heeft. Dit oordeel des gevoels wordt in tweeden aanleg weder aanleiding tot het afkeurend oordeel des verstands, omdat er niets is, wat het wezen der dingen zoo rechtstreeks raakt, als de gewaarwording van lief en leed. Mogen al onze vormen van waarneming en discursief of redeneerend denken bij doorloopende correlatie toch ongelijkvormig zijn ten opzichte der bestaansvormen van het wezenlijk of absoluut natuurverloop: mogen de objectieve bewegingsverschijnselen al blootelijk aanschouwingsvormen zijn van het menschelijk intellect en onze kennis wegens de onlichamelijkheid der absolute feiten veroordeeld blijven tot een immer slechts symbolisch of zinnebeeldig charakter. dat wij *lijden* en ons *verblijden* heeft met symboliek

niets te maken, maar is een feit van rechtstreeksche en onbedrieglijke beteekenis, hetwelk met twijfel en agnosticisme niets heeft uit te staan.

Vragen wij naar het algemeene wezen des natuurverloops, dan moet het antwoord luiden, dat de wijsgeerige bespiegeling of overweging ons leidt tot beaming in intellectueel logischen, tot afkeuring daarentegen in sensationeel axiologischen zin. Zoover wij kunnen nagaan, verloopt het wereldproces met onberispelijke logica, wat betreft het *hoe* en het *wat* der gebeurtenissen; *dat* het echter plaats heeft, geeft tot vele smarten en benauwdheden aanleiding. Op welsprekende wijze is dit laatste in het licht gesteld door den hoogleeraar Liebmann, thans te Jena, dien ik niet wil nalaten hier aan te halen, zij het ook dat ik van hem in meening moet verschillen, omtrent de beteekenis die de nood der levende wereld in eene *pantheïstische*, of liever monistische, opvatting der wereld heeft.

„De gevaarlijkste tegenstander van alle voorzienigheidsleer, pantheïstische zoowel als theïstische, steekt niet in de ongevaarlijke natuurwetenschap, maar in de fijngevoelige zedenleer. Schrijft theodiceeën zoo ge kunt, en indien niet het woord zelf reeds eene reusachtige blasphemie inhoudt! Schrijft theodiceeën! Zij de Godheid immanent ofte wel transcendent, wordt niet haar verheven beeld bezoedeld door het bloed van onschuldig geofferde hekatomben? Kamp, krijg op leven en dood, alle tien jaren ten minste eenmaal op onzen aardbol, tusschen de hoogst ontwikkelde volkeren; eeuwige verdelgingsstrijd tusschen mensch en dier, tusschen roofdier en planteneter, tusschen mensch, dier en plant; dood en verminking van tallooze levende wezens door akelige natuurrampen, als schipbreuk, watersnood, spoorweg-

ongelukken en vulcanische uitbarstingen; terwijl toch ieder levend wezen, voor leven en bestaan ingericht, ertoe gerechtigd, ja zelfs met inwendige noodzakelijkheid er toe genoopt, met alle krampachtigheid zijns gemoeds zich aan het leven vastklemt! Waarom zijn Pompeii en Herculaneum bedolven, waarom is Lissabon verwoest? Komt men mij bijgeval met Sodom en Gomorrha aan? O, dan heeft de boosaardige Voltaire het antwoord reeds gereed: „Lisbonne est abimée et — l'on danse à Paris!" Waar blijft de moraal hier? Moest niet iedere eerlijke theïst, van doodelijke benauwdheid over deze vreeselijke tegenstrijdigheid, door alle sphæren der gedachte te vergeefs rondgejaagd, ten langen leste vervallen tot de grillige gedachte van Lichtenberg (1742-99), dat nl. niet de hoogste, maar een ondergeschikte en onhandige God deze wereld op zijn geweten heeft? En dan: tot u, pantheïsten zij het gezegd: de Almoeder Natuur, Isis, de immanente Godheid — eene ravenmoeder! Mêtêr dysmêtêr! ([1]) Zij werpt niet alleen millioenen harer kinderen, als de musschenmoeder, het nest uit: zij verplettert en verslindt ze! Waarom moeten aan de lamp hier voor mij op deze tuintafel honderden van muggen zich den dood halen? Denk aan Werther ([2]) en beproeft

([1]) Zinspeling op den Homerischen versregel: „Moeder, booswillige moeder, hoe koud toch uw hart en gevoelloos!" *Odyssee* XXIII 97.

([2]) „De onschuldigste wandeling kost het leven aan duizend arme diertjens; één voetstap verniel menigmaal de met moeite opgetrokkene gebouwen der nijvere mieren, en stampt zoodoende eene geheele kleine wereld in een smadelijk graf. Ach! niet eens de groote en overmatige nood der wereld, niet de overstroomingen, de aardbevingen, welke onze steden verwoesten, doen mij smartelijk aan: mij wordt het hart benepen door de verterende kracht, welke in het *Al* der natuur verborgen ligt: die niets gevormd heeft, wat niet zijn medeschepsel, wat niet zich zelf

zijn raadsel op te lossen, eer gij de immanente Godheid op het schild verheft! Of onderscheidt uw heidensche God zich in iets van den christelijken Satan?

„Hier, hier schuilt de ware, de geduchte, de bittere antinomie! Godheid, Wereldziel, Natura naturans, zij moet, zal zij gedacht worden, als onfeilbaar gedacht worden, ja zelfs als het eenig onfeilbare. En — zij is het *niet*, voor ons verstand, voor ons gemoed is zij het niet! Rade hier wie raden kan!

„Toch wil ik mijn geweer niet in het koren werpen. Onze bespiegeling noopt telkens weder opnieuw tot de aanneming eener ideeënorde in het Heelal, en ons innerlijkst gemoed evenzeer tot eerbied jegens de zedelijke wereldorde, zij deze ook niets dan eene onvermijdelijke hypostase. Misschien ligt het snijpunt van beiden, het aspunt der wereld, aan gene zijde van den menschelijken gezichteinder. En twee zaken zijn en blijven verbazingwekkend, eerbiedwaardig, heilig! De sterrenhemel boven ons en de zedewet in ons." (1)

Eenigszins bevreemdend is het voor iemand die, als schrijver dezes, aan de hand van Eduard von Hartmann zijne eerste schreden op het moerassig pad der wijsbegeerte gezet heeft, den heer Liebmann op dezelfde wijze te zien uitvaren tegen het monistische godsbegrip als tegen de dualistische godsgedachte des Christendoms. Immers, zoo er sprake kan wezen van een *satanisch* godsbegrip, dan is dit bij de christenen het geval, waar

---

vernielt. En zoo waggel ik voort, vol angst en benauwdheid, hemel en aarde met hunne eeuwig werkende krachten om mij heen; niets zie ik dan een eeuwig verslindend, eeuwig herkauwend monster." Goethe, *Werthers Leiden* (1774).

(1) O. Liebmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit*, 2e uitg. (Straatsb. 1880), blz. 390–392.

God = ik: gij staat tegenover eene door hem met voorbedachten rade geschapene wereld, bestemd niet alleen om het leven door onderlinge verdelging en verscheuring in stand te houden, maar bovendien bevolkt met eene menschheid o. a., voor de groote meerderheid waarvan de Schepper van den beginne de eeuwige verdoemenis hiernamaals heeft uitgedacht. Voor de panmonistische wereldopvatting daarentegen, voor eene slechts functioneel pluralistische al-eenheidsleer des absoluten Geestes, is God de bovenzinnelijke eenheid der gezamenlijke kosmische tegenstellingen, eene eenheid die zelve in de afzonderlijke wezens lijdt en streeft. In deze opvatting nu is nog wel plaats voor alomvattend *medelijden*, maar niet voor zedelijke *verontwaardiging* tegenover het eeuwige Wezen, dat immers thans niet meer gedacht wordt in rustige en smartelooze afzondering van zijne tobbende en lijdende en rampzalige schepping. Beter zoude Liebmann's uitval passen op het godsbegrip van speculatieve theologen gelijk Biedermann, Pfleiderer en Rauwenhoff, geleerde, verdienstelijke en eerwaardige mannen, die echter in hunne weifeling tusschen theïsme en monisme te christelijk zijn om wijsgeeren, te wijsgeerig om christenen te zijn. (¹) Neen, de woorden van den voormaligen Straatsburger hoogleeraar hebben alleen daar volle kracht, waar er sprake is van eene dualistische wereldopvatting, van eene joodsch-christelijk-mohammedaansche scheiding tusschen God en Wereld, tusschen Geest en Natuur. Het geloof aan een persoonlijk Opperwezen in semitischen zin, bewusten Schepper en Oor-

---

(¹) Conferantur E. v. Hartmann, *Die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie* (Berl. 1880) en C. Fr. Heman *Ueber wissenschaftliche Versuche neuer Religionsbildungen* (Basel 1884), blz. 16—18.

zaak aller dingen, welke tot hem staan in de verhouding van gij tot ik, beteekent bij dieper doordenken weinig anders dan het geloof aan een almachtigen Satan. Want wel mogen wij bij den aanblik van de ellende dezer wereld weemoedig uitroepen: „Welk mensch kan een gelukkig gemoed bewaren? Niemand, die gevoel heeft." Het sensationeel charakter des Heelals is hartbeklemmend; het is zoo, dat wij van ontzetting zouden verstijven, werd slechts het duizendste deel der ellende gezien, die er in de wereld gevoeld wordt. Ons gemoed komt in opstand tegen de joodsche gedachte, als zoude eene zoodanige Natuur de voorbedachte schepping van een persoonlijk God zijn.

Men verplaatse zich in gedachten op den kalen rug van den verderf-spuwenden Vesuvius, en denke met Liebmann aan de verwoesting van Pompeii in den jare 79 van onze telling. Niets ziet men daar thans om zich henen dan eene zwijgende woestenij, dorre velden, welke door geen struik of bloem worden verlevendigd, en tusschen wier lavagesteente slangen nestelen, welke zich kronkelend in de zon koesteren. Alleen de bloem der wildernis, wier liefelijke ranken ook de bouwvallen der eeuwige Stad omstrengelen, de bloem, die zich zoo gaarne nestelt in woeste oorden en verzonkene heerlijkheden, alleen het bremkruid treft men ook hier aan, en het zijn de voortwoekerende bloesems van dit gewas, die de eenzaamheid nog eenigermate verlevendigen. [1]

Naar deze plaats dan der verwoesting, naar dit graf van vroeger bloeiende steden, roepe men de alles vergoelijkende optimisten des (rechtzinnigen of vrijzinnigen) Christendoms, wier denkwijze de bitse Schopenhauer

---

[1] **Conferatur Leopardi: La ginestra od il fiore del deserto."**

niet ten onrechte als *ruchlos* gebrandmerkt heeft. (¹) Hoe? deze wereld zoude de voorbedachte schepping zijn van een zelfbewusten Schepper, die zijne schepselen allen afzonderlijk en gelijkelijk als een Vader liefheeft en verzorgt, wanneer eene enkele blind woedende uitbarsting der elementaire natuurkrachten eene woonplaats van menschelijke beschaving in eene wildernis kan verkeeren? Wanneer een blind en wreedaardig noodlot duizenden van levende, denkende en voelende wezens vermag weg te maaien? Deze wereld ware het met bewustzijn gewilde maaksel van een algoed en alwetend Opperwezen, terwijl de boosheid en de disharmonie er op zoo gruwelijke wijze in doorstralen? O de dwazen, die ons komen verkondigen, dat de Heer zijne schepping aanzag en vond dat ze goed was, die in den naïef zelfzuchtigen waan verkeeren, dat een liefderijk Alvader hen voor de vreugde heeft doen geboren worden en het geluk des menschen „natuurlijke bestemming" is; die blijde lofliederen zingen op de „heerlijke bestemming" en den gelukbevorderenden vooruitgang der menschheid, waarvan toch enkel reeds eene hooggaande zee, een ademtocht van verpeste lucht, eene onverwachte aardstorting of andere natuurramp geheele hoopen zoodanig verdelgt, dat er nauwelijks eenig aandenken van overblijft!

In „*Waarheid en Verdichting*" verhaalt Goethe, dat de tijding der aarbeving te Lissabon den eersten twijfel in zijn kinderlijk gemoed verwekt heeft aangaande de grenzenlooze liefde van den tegelijk almachtigen Schepper. Inderdaad was er al de gedachteloosheid, al het zorgelooze zelfbedrog van een transcendent en egoïstisch

(¹) *Welt als Wille und Vorstellung*, § 59 van het eerste deel.

optimisme voor noodig, om huiveringwekkende rampen, waaraan duizenden van menschen en dieren ten offer vallen, met de voorstelling te vereenigen van een „vaderlijken Leider" der wereldgebeurtenissen. Tot zoo iets was een op het buiten deze wereld gelegene *hiernamaals* gericht optimisme noodig, een optimisme, waarbij men in zelfzuchtige belangstelling voor, en enghartige hoop op, eigen behoud, voor het lijden der natuurgenooten hier en de eeuwige straffen van de meerderheid der menschen daar, niet veel tijd tot innig gevoeld medelijden heeft.

Tegenover de werken der menschelijke hand stelt de Natuur zelve zich menigmaal aan, alsof haar een juk werd opgelegd, dat zij met wrok en tegenzin verduurt, een feit te opmerkelijker, omdat zij daardoor, wel bezien, zich tegen zich zelve keert, evenals zij in het menschelijk verstand en deszelfs listen door zich zelve wordt gebreideld en bedwongen. Bijna verkrijgt de levenlooze Natuur het aanzien eener verbitterde vijandin van het levend gedeelte, hetwelk zij bestrijdt met al den haat der duisternis tegen het licht. De werken der menschelijke hand zijn haar een gruwel, en om die te verdelgen, bedient zij zich van hare elementaire krachten. Onvermoeid blijft zij bezig, om de gewrochten der menschelijke hand te vernielen. Zij zendt den storm uit, om de veege manschap van een soms vlak voor de haven gekomen vaartuig in het zilte graf der baren neder te slingeren; door de buiten hare oevers getredene rivier vernielt zij den oogst, het loon van de vlijt des landmans; hare wateren spoelen kabels en bruggen weg; de dijken doorbreekt zij; hare stormen verscheuren de lijnen van den elektrischen draad; zij zendt den bliksem uit de hoogte, de lava uit de diepte tot verderf van

het tobbend menschengeslacht; de bevende en schokkende aarde vernielt en verslindt geheele steden, landouwen en eilanden, en de opbruisende vloed verwoest gansche streken....

De denkende mensch krijgt den indruk, dat zich in dat alles eene macht openbaart der duisternis, eene macht welke door het redelijk voorzienigheidsbeginsel wel tot op zekere hoogte aan banden gelegd, maar nimmer te niet konde gedaan worden; eene macht, die de eigenlijke blinde drijfkracht is van al hetgeen er (overigens met onberispelijke logica) geschiedt. Hoe toch zullen wij de wijze, waarop het natuurproces zijnen gang gaat, uitsluitend op rekening stellen van eenen „Vader des Lichts"? In de geheele Natuur zien wij bijna niets dan eeuwigen fellen strijd, een oorlog, om met Hobbes te spreken, van allen tegen allen, een strijd waaraan nooit een minnelijk vredesverdrag een einde maken zal of maken kan, zoolang slechts de wereld in onderlinge afzonderingen en tegenstellingen leeft ende streeft. Want zelfs in den zachtsten en beschaafdsten vorm der menschelijke samenleving is ook de edelste en welwillendste mensch een onwillekeurig roofdier, de onwillekeurige vijand zijner natuurgenooten. En bij de minder edelen van ons geslacht, bij de overgroote meerderheid der menschen? Nijd en haat alom: men vergeeft ons noch onze bekwaamheden, noch ons welslagen, noch onze vrienden, noch ons huwelijk, noch ons inkomen: alleen den dood vergeeft men ons, en dat heeft er nog maar van! In den grond der zaak is de mensch een alles vretend, woest, ontzettend dier, dat wij kennen in den toestand van onderlinge breideling en temming die „beschaving" heet, maar welks occasioneele uitbarstingen van onverstand en blinde woede wel geschikt

zijn om ons voor ons zelven te doen rillen. Voorwaar, het is een welgegrond schoon bitter woord, dat Paul Bourget zich ergens laat ontvallen: „Het is nooit goed, dat men te véél van de menschen verwachte, want het zijn toch maar roofdieren, ter nauwer nood vermomd door het vernis der convenance."

Het is een treurig feit, dat wij het moeten erkennen: de brutaliteit, die wij der overige Natuur verwijten, zij huist ook in ons zelven. De vreeselijkste harer rampen bereidt de menschheid zelve zich; de diepste wonden slaan wij elkander wederkeerig. De geschiedenis der menschheid bevat eene walgelijke opeenhooping van samenzweringen, opstanden, moorden, omwentelingen, verbanningen, kortom van de ergste uitingen, die slechts door hebzucht, partijhaat, huichelarij, trouweloosheid, wreedheid, woede, dolheid, haat, nijd, geilheid, boosheid en eerzucht te weeg kunnen worden gebracht. Hartstochten als baatzucht, vrees, afgunst, wraak, ijdelheid en diergelijke zijn het, welke meestal ook die feiten verwekken, hoedanige in de geschiedenis als bewonderenswaardig en grootsch worden voorgesteld. De meesten onzer denken slechts om zich zelve, en velen zouden, om met Schopenhauer te spreken, schier eenen moord kunnen begaan, alleen om met het vet huns slachtoffers hunne laarzen te kunnen smeren. En toch zouden zoo vele van alle, den mensch door het Noodlot opgelegde, smarten door het vermogen der in ons tot zelfbezinning gerakende Rede althans verzacht, enkele zelfs geheel verhoed kunnen worden. Voorzeker, het begin van den strijd tegen dit lijden is gemaakt! Allerwege reeds begint het in de hoofden door te schemeren, dat wij solidair en ledematen van hetzelfde lichaam zijn: dat hetgeen den een schaadt, ook onheil is voor den

ander, en dat wat den een baat, ook ten goede komen moet aan het algemeen. Het wachtwoord der toekomst: de associatie of aaneensluiting is bereids gevonden, — hoe donker slechts en onduidelijk, hoe ongerijmd nog in menig opzicht, hoe nevelachtig nog met één woord, en daarom betwist, blijft alsnog de nieuwe leer van de noodzakelijkheid der solidaire deelneming van allen aan den strijd tegen het gemeenschappelijke leed! (1)

In zijnen wortel zal dat leed wel nimmer zijn uit te roeien. Schóón is de Natuur die wij aanschouwen, schoon is de Wereldgedàchte, maar die gedachte vindt hare verwerkelijking in eene smartbarende botsing van wisselende dynamische tegenstellingen. Onderlinge moordenarij is en blijft de eerste bestaansvoorwaarde van al wat leeft. Wiens hart krimpt niet ineen bij de gedachte aan die universeele worsteling om het bestaan? Voorwaar, het optimisme begint voor ons huidig bewustzijn een frivool en enghartig en veroutwaardiging-wekkend aanzien te krijgen, en wij kunnen onze instemming niet onthouden aan het woord van den dichter Heinrich Landesmann: „Op grond van een *redelijk* optimisme kan men niet gelukkig wezen in eene wereld, wier leven voortdurend opwekt tot medelijden." (2)

Edoch, het woord *pessimisme*, hetwelk men in onze eeuw tegenover dat optimisme gesteld heeft, is eene ergernis nog voor velen, zelfs onder dezulken, bij wie geene behoefte aan eene theodicee in het spel is, bij wie, anders gezegd, godsdienstige sympathieën en beweeggronden zijn weggevallen. En de bezwaren er tegen? Dikwijls genoeg heeft men den levenslust, den enkelen

(1) Vgl. hier Agnes Taubert, *Der Pessimismus und seine Gegner*: Berlijn 1873, blz. 131.

(2) *Philosophische Streifzüge* (1873), blz. 17.

instinctmatigen levens*drang*, tegen de predikers van de ijdelheid en het overwegend tragisch charakter des levens als een afdoend tegenbewijs te berde gebracht; men heeft den wensch om te leven zelven als eene soort van troefkaart tegen het pessimisme uitgespeeld, en een geleerde als bijv. Karl Möbius heeft zelfs in 1879 eene voordracht gehouden over het woord van Goethe: „Het leven is de schoonste uitvinding der Natuur, en de dood is haar kunstgreep om veel leven te krijgen.” Het tweede deel dezer uitspraak zoude wel eens waar kunnen zijn in een geheel anderen zin dan de heer Möbius bedoeld heeft, want het staat te vreezen, dat er wel eens werkstaking en dienstweigering konde ontstaan, indien onder ons menschen, bijv., geboorte en dood elkander wat minder snel afwisselden, dan thans het geval is. Het leven is voor den grooten hoop alsnog zonder begoochelingen en zelfbedrog niet houdbaar, en welk ander middel om de voortduring van illusiën te verzekeren, dan de steeds hernieuwde *jeugd* der menschheid?

In de rede van den heer Möbius wordt gewezen op de overwegende *volheid* van het leven in de wereld; de pessimisten worden uitgenoodigd om naar de keerkringen te gaan, en daar een koraalrif vol leven te bezoeken, ten einde dan de overvloedige voortbrenging van leven aan te staren en te leeren bewonderen. Over de overvloedigheid des levens echter, behoeven wij ons niet eerst door de koraalriffen en oesterkoloniën te laten onderrichten; ook een pessimist weet wel, dat het organische leven allerwege in overmatige hoeveelheid ontluikt, waar slechts de omringende omstandigheden dit maar even veroorloven. Wanneer intusschen de Natuur in haren levensdrang 1 045 000 maal meer jonge oesters voortbrengt, dan er in staat zijn een regelmatig gelukkig

oesterleven te leiden (Möbius, blz. 8), dan beteekent dit toch kwalijk iets anders, dan dat de Natuur 1 045 000 keer tegen één haren drang niet volledig vermag door te zetten. Wat betreft de mate van gemiddeld mogelijk welbehagen in de huishouding des Heelals, gevoelt de voorstander eener tragische wereldopvatting zich ten aanzien van zulke getallen tot eene lijnrecht tegenovergestelde gevolgtrekking gerechtigd; de rijkdom en de onverdelgbaarheid des levens bewijst voor zijn bewustzijn niet het *geluk* des levens, maar enkel en alleen domme sterkte van den levens*drang*, een drang, die niet vermag af te laten van pogingen om zich door te zetten, tot elken, ook den duursten en smartelijksten prijs. Buitendien behoort men niet voorbij te zien — en dit geldt evenzeer voor de 1 045 000 oesters, die bestemd zijn om te worden doorgezwolgen, als voor het hoogst gestegen lid der beschaafde menschheid, — dat het *worden* niet gevoeld wordt, maar wel het *sterven*. Met de wording van het organisme ontstaat ook eerst het betrokken bewustzijn zelf, terwijl bij de nadering des doods de bewustheid den gedeeltelijken dood harer lichamelijke bestaansvoorwaarden overleeft, waarbij dan het centrale bewustzijn der groote hersenen nog de laatste stuiptrekkingen der overige deelen als smart spiegelt, eer het met de ontbinding zijner allernaaste bestaansvoorwaarden zelf wordt uitgedoofd. [1]

Ten aanzien der, in dit opstel slechts vluchtig aangeduide, ellende in de Natuur, is het maar al te goed te begrijpen, dat het Christendom het niet heeft meenen te kunnen stellen zonder een wezen als den

(1) Vgl. hier Olga Plümacher, *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart* (voorloopig het beste handboek over dit onderwerp), Heidelberg 1884, blz. 193.

Duivel, op wien dan eene kortzichtige logica de smaadredenen konde stapelen, die in laatsten aanleg toch onverbiddelijk tegen den al het kwaad toelatenden, neen scheppenden, Opperheer zelven gericht zijn. Alle groote volksgodsdiensten, waarvan wij in de geschiedenis der menschheid lezen, vatten dan ook den wereldloop op als eenen strijd tusschen een goed en een boos beginsel, als een kamp tusschen licht en duisternis, tusschen *Brahma* en *Çiwa*, tusschen *Ormazd* en *Ahriman*, tusschen *God* en *Satan*. En wie slechts eenigermate in staat is, een open blik te slaan op deze wereld, waarin de genoegens meestal dwaasheden en zonden zijn, en zonden en dwaasheden den meesten het aantrekkelijkst voorkomen: wie in dit, zuiver aanschouwelijk genomen zoo bewonderenswaardige, Heelal de smarten en domheden, de onvermijdelijke wreedheden en benauwende wanverhoudingen gadeslaat, welke zich in zoo schrikbarenden getale voor onze oogen uitbreiden: wie met een voor de kosmische sphærenharmonie ontvankelijk oor de schelle en akelige wanklanken opvangt, welke ook in het hooger ontwikkelde deel der, overigens nog vrij stompe en vuilaardige en zelfzuchtige, menschheid blijven voortduren tusschen daadwerkelijk onrecht aan de eene en het in ons ontloken ideaal van volmaakte liefde en deugd aan de andere zijde: — die zal, helaas! de betrekkelijke gegrondheid van dit zinnebeeldig antagonisme tusschen een goeden en een boozen geest ([1]) volmondig moeten toegeven, en slechts schouderophalend kunnen glimlachen over de ondiepte en gekunstelde eenzijdigheid van zoo iets als een modern liberaal pro-

---

[2]) **„Dar umd so ist der bôse geist und die nâtûr eins, und wâ nâtûr nit uberwunden ist, da ist auch der bôse fint nit uberwunden." *Deutsche Theologie* (een naamloos geschrift uit de 2e helft der 14e eeuw).**

testantisme, dien godsdienst eener welgestelde en „verlichte" burgerij, welke, in deftige vereering voor den liefderijken Alvader en Gever der goede dingen, in hare eigene welgedaanheid het zwarte deel der eeuwenheugende beeldspraak gaarne op zijde zoude willen schuiven ten gunste van het andere. ([1]) Voor een waarheidlievend en tegelijk wijsgeerig gemoed heeft zulk een godsdienst zonder Duivel, zulk eene eenzijdige leer van den „Vader des Lichts", waarbij naar den oorsprong des *kwaads* maar niet te veel wordt gevraagd, veel minder betrekkelijke waarheid dan het vermolmde leerstellige Christendom, hetwelk op zijne wijze de tweespalt tusschen het goed en kwaad in den oorsprong der dingen dan toch zeer duidelijk op den voorgrond stelt.

Er is in de Natuur veel boosheid en onverstand. Hoe dat te rijmen met onze idealen van schoonheid en plicht, van zedelijkheid, waarheid en redelijkheid, die dan toch bij slot van rekening even goed natuurfactoren zijn als de primitief dierlijke driften van den alles verscheurenden honger en de walgelijk onstuimige geslachtsdrift? Van waar die tweespalt tusschen het primaire feit der niets buiten zich ontziende zelfzucht en de in ons zich aan het licht worstelende gedachte der volmaakte liefde? Voorwaar, het is een merkwaardig vraagstuk, die tweestrijd in het Heelal tusschen afstooting en aantrekking, tusschen haat en liefde, tusschen zelfzucht en zelfopoffering, tusschen dierlijke drift en bespiegelend verstand! Het is een geheimzinnig feit, dat er in eene wereld,

[1]) **„Aus Gottes Herzen ist die Welt entsprungen,
Als seiner Liebe, seiner Huld Erscheinung — —
So spricht die Katze, wenn ihr Fang gelungen!
Die Maus doch is nicht ganz der gleichen Meinung."
Hieronymus Lorm (Dr. Heinrich Landesmann).**

waar alle leven gegrond is op onderlinge verdelging en exploitatie, zoo iets zelfs kan ontstáán als plichtsgevoel, de drang m. a. w. tot medewerking aan de verwerkelijking van wat redelijk en wenschelijk is in algemeenen zin. Het ideaal eener volmaakt zedelijke wereldorde moge volslagen onvatbaar zijn voor algeheele onmiddellijke verwezenlijking, het is dan toch op zijne wijze even goed een natuurvoortbrengsel als het meest prozaïsche feit uit het dagelijksche leven. Voeg daarbij, dat de natuurkrachten in ons als streefvermogen, begeerte en wil tot zelfbezinning geraken en de wereld-energie dus in haar wezen doelbeoogend moet zijn bij alle primitieve bewusteloosheid van toestand: dat ook de ruwste feiten bij slot van rekening op onberispelijk logische wijze blijken te zamen te hangen; dat dus de blindste drift en drang in zijne uitingen redelijk blijkt bepaald door wat wij onbewuste logica mogen noemen; — en men zal het zich tot bewustzijn kunnen brengen, hoe diep de tegenstelling reikt in de wereld tusschen goed en kwaad, tusschen redelijkheid en onverstand.

Met de beeldspraak van eenen strijd tusschen een goeden en een boozen wereldgeest zijn wij niet meer te helpen. Wat zich in het groot afspeelt in het Heelal, geschiedt in het klein in ons eigen binnenste, waar verstand en onverstand, liefde en haat, idealen en beestachtigheid door een en hetzelfde ikbewustzijn worden omsloten. Den samenhang van onderlinge werking en wederwerking tusschen goed en kwaad dien de Makrokosmos zoo goed als de Mikrokosmos doorloopend vertoont, de alomvattende logica ook, welke als „natuurwet" de geheele wereld beheerscht, kunnen wij alleen op rekening stellen van de grondwaarheid, dat het een en hetzelfde Wezen is, hetwelk aan het bestaan der werkelijkheid in hare

meest uiteenloopende uitingen en functiën ten grondslag ligt. Geen tweeheid dus van wereld*wezen*, waardoor de universeel logische samenhang van goed en kwaad in het bijzonder en van alle wisselwerking in het algemeen, geheel en al onverklaard zoude blijven!

Maar waar dan de hypothetische oplossing der geduchte antinomie te zoeken? Ziehier het antwoord. Is het een en hetzelfde bovenzinnelijke Wezen, van hetwelk wij bestaansopenbaringen zijn en waardoor alle gemeenschap en onderlinge werking wordt mogelijk gemaakt, dan is de tweespalt in de fundamenteele *hoedanigheden* of grond-eigenschappen van dat Wezen zelf te zoeken; dan moet er, om iet of wat technisch te spreken, een dualisme steken in de *attributen* van het Absolute. Zegt de rede ons, dat bij het eenmaal gegevene feit der individualisatie, of onderlinge afzondering en tegenstelling, de zucht tot individueel zelfbehoud niet dan een psychologische naam is voor het in het wereldverloop onmisbare volhardings-vermogen der kracht (in eenigszins eenzijdige opvatting bij de natuurkundigen als „inertie der stof" bekend), en voor de instandhouding dier individualisatie de haat en de afstootende krachten even onontbeerlijk zijn als de liefde en de gravitatie, — dan vloeit daaruit voor den wijsgeer voort, dat de individualisatie zelve, en met haar de geheele op haar berustende werkelijkheid, een feit moet wezen, dat niet behoorde te zijn, en hetwelk zijnen grond moet hebben in een beginsel van onverstand, dat wel vervat is in het Wereldwezen, maar buiten deszelfs Rede gelegen is. Met andere woorden: de Rede Gods moge gelijk hebben, wat betreft de *wijze*, waarop het nu eenmaal aan den gang geraakte wereldverloop zich afspint, — het is daarbij volslagen onredelijk, *dat* er iets in God geschiedt.

Ziedaar dan voorloopig voor den denkenden en voelenden mensch eene benaderende verevening der groote wereld-antinomie. Redelijk het *wat* en het *hoe* des wereldloops; onredelijk echter het *existent* of *actief* zijn der Wereldrede. „Zelfs het bekrompenste empirisme," zoo zeggen wij den genialen Schelling na, „zelfs het bekrompenste empirisme kan geen ander oogmerk zijner bemoeiingen toegeven dan dit: in ieder afzonderlijk verschijnsel, zoowel als in den samenhang aller verschijnselen, idéé of verstand te vinden, dit te onthullen en aan den dag te brengen. Het wereldgebouw wijst duidelijk op de aanwezigheid van een inwendig geestelijk vermogen bij zijn eerste ontstaan, maar — even onmiskenbaar is het aandeel, de medewerking van een redelóós of irrationeel beginsel, hetwelk alleen beperkt en omschreven, niet overweldigd konde worden." „Waren de individuën," soo spreekt de huidige protagonist der metaphysica, „waren de individuën niets verder dan incarnaties der goddelijke *Rede*, dan was het, in weerwil der individualisatie, onbegrijpelijk, hoe de logische ontwikkeling er toe komt een harde *strijd* te zijn; want als incarnaties der Rede zouden de individuën noodzakelijk altoos in den normalen gang van de ontwikkeling der algemeene Idee medegaan, en de in dezelve geïncarneerde Rede moest ieder oogenblik, zoover noodig, de afzonderlijke belangen beheerschen, om alle botsingen te vermijden. Het formeele feitelijke voortbestaan van een ideëel bereids overwonnen standpunt is voor het panlogisme een kortweg onmogelijk begrip, het protest geformuleerd door de ervaring tegen een uitsluitend redelijk wereldbeginsel." (1) Met dit inzicht is alle mogelijkheid

(1) E. v. Hartmann, *Studien und Aufsätze*, blz. 628.

eener theodicee in ouderwetsch christelijken zin vervallen, en de absolute Geest zelf verklaard als onlogisch in zijnen uitingsdrang, logisch in zijne zelfregeling.

Is het hier geopperde kosmologisch-theologische aperçu juist, — en ik voor mij zie niet in, hoe men zich bij voldoend doordenken het wereldverloop op andere wijze denken kan, — dan kan de door ons, deels waargenomene, deels opgemaakte en ondersteldc, finaliteit der goddelijke Rede alleen den eindelijken zin hebben eener negatie, eener opheffing der werkelijkheid zelve. De individualisatie zelve met hare moorddadige gevolgen moet dan eene soort van „pis-aller" zijn, waardoor de Rede Gods deszelfs eigenen uitingsdrang tot staan tracht te brengen, doordat zij dien in een functioneele splitsing tegen zich zelven keert. Om kort te gaan: de doelmatigheid des natuurverloops kan in laatsten aanleg slechts een negatieven, niet een positieven eindpaal hebben. Eene weemoedige gedachte! — Werken wij die nader uit.

Reeds de eenzijdig objectieve natuurwetenschap geeft ons hier een duidelijken wenk. Volgens de conclusiën, getrokken uit de verhoudingen in de onderlinge omzetbaarheid der onderscheidene vormen of verschijnselen van arbeidsvermogen streeft de Natuur naar een maximum van entropie, [1] hetgeen eenvoudig zoude beteekenen, dat het wereldproces, door eene eindelijke verevening van dynamische tegenstellingen van zelf weder zal doodloopen. D. w. z. de strekking der natuurwet is in laatsten aanleg negatief! Een merkwaardig aperçu, de objectieve tegenhanger, om zoo te zeggen, van het subjectieve feit, dat in ons bewustzijn zich allengs meer het besef baan breekt van de gegrondheid der stelling,

(1) *Entropie:* conversie of omzetting.

volgens welke bij alle wijsheid of logica van de inrichting des wereldloops, toch met betrekking tot het geluk der gezamenlijke verwerkelijkte afzonderlijkheden het niet-zijn der werkelijkheid beter ware dan haar zijn. Vrij *tragische* gedachten voorzeker! Doch ligt de gegrondheid ervan niet als het ware reeds opgesloten in al ons leven en streven zelf? Men hoore Schelling. „In de grootste onrust des levens, in de heftigste beweging aller krachten, is toch altijd *de Wil die niets wil* het eigenlijke doel. Ieder schepsel, ieder mensch in het bijzonder, streeft eigenlijk terug naar den toestand van het niet willen, niet alleen hij die zich afwendt van alle begeerlijke dingen, maar, ofschoon onwetend, ook hij die zich aan al zijne begeerten overgeeft; want ook deze verlangt alleen naar den toestand, waarin hij niets meer te willen zal hebben, al is het ook dat deze voor hem vliedt en zich te verder van hem verwijdert, hoe ijveriger hij wordt nagejaagd." Tevredenheid en geluk zijn dan ook, volgens Schelling zoowel als volgens Schopenhauer en Hartmann, als overwegende toestand in deze wereld niet mogelijk; integendeel, „alles wat wordt kan slechts in smarten worden, en gelijk de angst de grondgewaarwording is van ieder levend schepsel, zoo is ook al wat leeft in heftigen strijd ontvangen en geboren." „Een weg van smart is het, dien het Wezen, wat het ook zij en hoe het ook genoemd worde, het Wezen dat in de Natuur leeft, op zijnen gang door deze laatste aflegt; daarvan getuigt de trek van smart, welke op het gelaat der geheele Natuur, op het aangezicht der dieren ligt." „Wie zal zich nog", zoo roept de meer gesmaalde dan gekende wijze met recht, „wie zal zich nog over de gewone en alledaagsche rampspoeden bedroeven van een leven, wanneer

hij de smart heeft leeren beseffen van het bestaan in het algemeen en het groote noodlot des geheels!" (1)

Het einddoel van alle werkelijkheid moet zijn, opheffing dier werkelijkheid zelve. Voor een materialisme dat de Natuur blind en dood verklaart, en een optimisme dat de Voorzienigheid wil verdedigen door het kwaad te vergoelijken, kunnen wij bij grondig doordenken alleen op deze voorwaarde gelijkelijk bewaard blijven, dat wij de universeele finaliteit opvatten als het redelijk regulatief, toegepast op het in zich zelf onredelijk werkelijkheidsbeginsel. Uitsluitend in de negatieve opvatting der voorzienigheidsleer is ons de mogelijkheid gegeven om twee tegenstrijdige beschouwingswijzen te vereenigen, welke zich feitelijk met gelijke kracht opdringen aan een iegelijk, die zien wil en zien kan: de leer van de planmatigheid der Natuur aan de eene en de veroordeeling door het gemoed der in strijd en botsing verloopende werkelijkheid aan de andere zijde. De verzoening der tegenstrijdigheid bestaat dus hierin, dat wij den wereldloop beschouwen als eenen activiteitstoestand van den absoluten Geest, waarin het Alwezen op onvoorbedachte wijze is geraakt en waarin het zich tegen zich zelf heeft gekeerd, om zoo te geraken tot de *opheffing* van dat onbevredigbare haken en streven en weder over te gaan tot den vrede van volmaakte innerlijke rust.

Van het hier door ons bereikte gezichtspunt uit wordt veel doorzichtig, wat anders volslagen raadselachtig blijft, — de tweespalt bijv. tusschen de erfelijke zelfzucht, die voorwaarde aller individualisatie, en de alle

(1) Bovenstaande uitspraken van Schelling zijn overgenomen uit Hartmann's *Studien und Aufsätze*, afdeeling D, te signaleeren als eene onmisbare aanvulling van deel zes in Kuno Fischer's *Geschichte der neuern Philosophie*.

afzondering negeerende liefde of zelfverloochenende toewijding aan het Geheel, welke in de levende wezens zich baan breekt in verschillende graden van omvang en helderheid. Wij kunnen thans den in ons zich aan het licht worstelenden kategorischen imperatief van volmaakte zedelijkheid („Wijd u onbaatzuchtig aan de belangen des Geheels!") als eene afzonderlijke en voorloopig nog sporadische en onduidelijke opflikkering verklaren, in dewelke eerst implicite en nevelachtig, doch later met volle helderheid en beredeneerd, de waarheid tot zelf-bezinning geraakt, dat de werkelijkheid met hare functioneele splitsing behoorde plaats te maken voor de volkomene eenheid en latentie aller dingen en ideeën in de rustige verborgenheid van Godes schoot. De zedelijke eisch van algemeene en volmaakte liefde krijgt voor ons thans een treffend mystieken zin, want *de liefde is eene geheimzinnige, voor verwezenlijking voorloopig niet vatbare, vingerwijzing naar het volstrekt negatieve einddoel der Natuur.* Immers, de verwezenlijking van volmaakte liefde ware de zege van den eenheidsdrang over allen haat, afstooting en tegenstelling, de opheffing m. a. w. der op onderlinge afzondering en tegenstelling gegronde werkelijkheid zelve. Hetzelfde geldt voor het ideaal der absolute waarheid en logica, voorloopig nog nergens en nimmer in eenige discursieve bewustheid verwerkelijkt, en hetwelk eigenlijk niets anders inhoudt dan den eisch tot verevening aller tegenstrijdigheden, den eisch dus ook al weer tot opheffing aller onderlinge afzondering en tegenstelling. Men beseft thans het veranderlijke en tegelijk onvermijdelijke van de tegenstrijdigheden in de logische conceptiën der menschheid.

Tot eene juiste waardeering van de hier slechts in hare grondtrekken aangeduide wereldbeschouwing is het

noodig, dat wij o. a. de onhoudbaarheid beseffen van de oude dualistische opvatting, volgens welke de wereld uit twee substanties: uit stof en geest, uit lichaam en ziel zoude bestaan. *De stof is niets dan zinnebeeldig verschijnsel:* de lichamelijkheid der Natuur is slechts eene van de wijzen, waarop deze zich aan de voorbijgaande iks voordoet, iets wat men reeds zal bevroeden, wanneer men slechts denkt aan de verschillende aggregáátstoestanden der materie. Wat wij stof en lichamen noemen is niets dan een uitwendige schijn, die ons nimmer de kern en het innerlijke wezen der dingen (denken-gewaarworden-begeeren) vertoont. Men verdeele eenen cubus zoover men wil, men zal objectief genomen nimmer tot iets anders geraken dan telkens kleiner wordende en van buiten beschouwde vormen. Noch van eene substantieele stof, noch van eene substantieele bewustheid kan er in de wereldbeschouwing van den wijsgeer sprake zijn: de wederzijdsche afhankelijkheid tusschen lichaamsverschijnselen en bewustzijnstoestanden leidt, bij de onmogelijkheid om het een uit het ander af te leiden, tot de onderstelling van een derde iets, het ware wezen, dat op zich zelf geen van beiden is, maar veeleer de indifferentie of bovenzinnelijke eenheid hunner polaire tegenstelling. Om bestaansgrond te wezen der bewustelooze Natuur moet het Absolute of eigenlijke Wezen onbewust zijn; het moet daarbij onlichamelijk zijn, om de grond te wezen voor het door botsing en gevolgelijke bezinning ontstane bewuste zielsleven. De wereldsubstantie m. a. w. is *onbewuste Geest*, existent of actief in logisch-dynamische tegenstellingen; de lichamelijke wereld is slechts eene door de onderscheidene organische centra geobjectiveerde schijnsubstantie, eene soort van visionaire en symbolische terugwerking, om

zoo te zeggen, op de dynamische functiën of strevingen der ons omringende werkelijkheid. Is echter de substantie stof vervallen: mag de natuuropvatting van den modernen geleerde alleen idealistisch-dynamisch of logisch-ethelistisch ([1]) zijn, dan vervalt als van zelve ook de theïstische of semitische opvatting der wereld, en wordt het ons bij de volstrekte geestelijkheid van al wat bestaat, onmogelijk zelfs eene scheiding tusschen God en Natuur te *denken.* De onbewuste logica der natuurwet is dan niets dan de absolute en zuiver intuïtieve rede Gods; de natuurkracht is Gods kracht, en wij leeren ons zelve begrijpen als voorbijgaande maar integrante momenten van zelfbezinning in een verloop, dat zich in den boezem van den Algeest zelven als reaaldialektiek ([2]) afspeelt.

De in dit opstel uiteengezette voorzienigheidsleer, die men ook de modern Arische zoude kunnen noemen, heeft, naar men ziet, twee kenmerken welke haar onderscheiden van de teleologie der Christelijke godgeleerden, hoedanige nog in semitische vooroordeelen zijn bevangen: zij is *negatief* en *immanent.* Wat hare negativiteit betreft, zoo bedenke men nog, dat alle doelbeooging uiteraard eenen toestand onderstelt, welke niet zijn moest. Viel er niets onredelijks in de wereld te negeeren, dan was wel bezien het streven naar verandering van toestand, dat in alle doelbeooging ligt opgesloten, te eenen male overbodig; de labiliteit der dynamische

---

(1) *Ethelisme:* de leer, dat alle werkelijkheid als zoodanig gedacht moet worden als gelijkslachtig met het menschelijk streven, als een door prospectie bepaald vermogen, dat daarom nog niet bewust, d. i. reflecteerend of terugziende, behoeft te zijn.

(2) *Dialektiek:* verevening van logische tegenstellingen. *Reaaldialektiek:* verevening van logische tegenstellingen, die als krachtsuitingen of strevingen existent zijn.

configuraties hadde dan geenen zin, en alles konde gerust zoo blijven als het was. Het natuurverloop in zijn geheel kan dus alleen hierdoor een doelmatig charakter dragen, dat er iets irrationeels voorhanden is, hetwelk niet behoorde te zijn, en waartegen het redelijkheidsbeginsel in het Absolute zich verzet, als datgene wat gelden *moest*; is het natuurverloop providentieel in alomvattenden zin, dan moet het irrationeele steken in de geheele werkelijkheid als zoodanig, en moet het gevolgelijk de *aanhef* zijn, die genegeerd wordt. Wij zien, dat het negatief charakter der kosmische finaliteit eene logisch onvermijdelijke onderstelling is, zoowel in retrospectieve als in prospectieve richting; beginselvast ten einde gedacht, sluit eene algemeene doelbeooging de onredelijkheid in van alle activiteit als zoodanig, en kan zij alleen tot eindstadium hebben de restitutie van den *status quo ante*. Afzonderlijk zij nog opgemerkt, dat het eene eigenaardigheid is van deze onze absoluut negatief en immanent opgevatte voorzienigheidsleer in het bijzonder en van alle teleologie in het algemeen, dat zij niet, als het blootelijk van achteren beschouwd en daardoor tot een vlak zonder keerzijde geworden oorzakelijkheidsbegrip der natuuronderzoekers, eenen regressus en progressus toelaat tot in het oneindige, maar de eindigheid van den tijd, d. i. van het verloop der wereldveranderingen, naar beide zijden eischt.

De duur van het natuurverloop is eindig. Had het wereldproces geen begin gehad, dan moest op het tegenwoordige oogenblik eene eindelooze reeks van feiten of toestanden der werkelijkheid verstreken zijn. Eene afgeloopene oneindigheid is voleindigd: eene zoodanige echter is onmogelijk, vermits eene oneindige reeks nimmer *kan* voleindigd worden. Gevolgelijk is de in het huidig

oogenblik verstrekene feitenreeks niet oneindig of onbegonnen, maar begrensd; de tijd als vorm van verandering in de werkelijkheid moet een begin gehad hebben. Van de eene zijde doet hieraan niets af de potentieele eindeloosheid van den tijd als denkvorm: de mogelijkheid om in onze verbeelding alle denkbare begrenzing te overschrijden, bewijst evenmin iets tegen de eindigheid van het werkelijkheidsverloop, als de mogelijkheid om altijd nog meer menschen te denken, een bewijs zoude zijn voor de stelling, dat het aantal menschen, die er op onze aarde geleefd hebben, onbegrensd is. Van den anderen kant is de eeuwigheid der *Essentie* niet te verwarren met een ondersteld en hier verworpen eindeloos verloop van *zelfontrouwing:* op het Absolute als eeuwig en in zich zelf bestaand *wezen* zijn geen begrippen van verandering of duur toepasselijk: de *tijd*, zooals wij die bedoelen, is alleen gegeven in en met eene feitenreeks. (1) Geschiedt er hoegenaamd niets, dan is er geen tijd; de tijd geldt alleen voor de Natuur, als feitenverloop.

Met de afzonderlijke bespreking van den denkvorm „tijd," dat lastigste aller metaphysische problemen, heb ik mij voor het oog van den ingewijde of deskundige aan een wespennest gewaagd; dit zij den lezer niet verheeld. Stilzwijgend heb ik de tijdsintuïtie in hypostatischen, dat is trans-egoïstischen en universeelen, zin aangewend, en nu moge de niet wijsgeerig gevormde lezer zich inbeelden, dat eene absolute of ons ik overschrijdende beteekenis van den tijd van zelve spreekt: in waarheid levert de conceptie van een absoluten tijd.

---

(1) „Quis non videat quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret quae aliquid aliquâ motione mutaret?" Augustinus *de Civitate Dei* XI 6.

zoowel als eene absolute ruimte en eene absolute beweging voor het wijsgeerig denken onoplosbare moeilijkheden op. Ik voor mij gevoel mij niet bij machte, de tijdsintuïtie te ontdoen van de logische zwarigheden, die er aan verbonden zijn: geen metaphysicus is nog daartoe in staat gebleken, zoo weinig als iemand de begrippen „getal" en „ontkenning," „wording" en „oorzaak" in hunne diepste en wezenlijke beteekenis vermag te doorgronden. Wat is voor ons voorstellingsvermogen de zuivere eenheid? Niets! Wat doen wij eigenlijk wanneer wij iets ontkennen, en hoe komen wij aan dat ontkenningsvermogen? In het wezen der dingen kan er alleen sprake zijn van wat *is*. Wat is eigenlijk „worden"? Niemand, die het zeggen kan. Wat is eigenlijk de band, die het „gevolg" aan zijne „oorzaak" bindt, en hoe kan men zich de eene afzonderlijkheid zoo denken, dat daarmede eene andere als noodzakelijk volgende gegeven is? Eene nog altoos niet opgeloste vraag! Wij wandelen in raadselen, en begrijpen ons zelve niet.

Intusschen, dit te erkennen beteekent niets anders dan te zeggen dat wij menschen zijn; de ondoorzichtigheid van een begrip mag ons niet van eene hypostase afhouden, wanneer de natuur van ons denken ons daartoe dwingt, en zijne uitsluitende subjectiviteit het volstrekte illusionisme zoude insluiten. Wij hebben dan te bedenken, dat de onbewuste of absolute logica der *Natura naturans*, welke ons noodzaakt zulke ondoorzichtige begrippen op onderling overeenkomstige wijze te denken, omvattender en betrouwbaarder is dan de bewuste of afgeleide logica van ons beperkt redeneervermogen. Dit nu slaat niet noodzakelijk op *ruimte* en *beweging*, welke zeer wel symbolische aanschouwingscorrelaten van een wezenlijk geheel ander systeem van coëxistentie en

verhoudingswijzigingen kunnen zijn; wel echter slaat het op den *tijd*. Zal de geheele wereldloop in het algemeen, en de geschiedenis der menschheid in het bijzonder, niet volslagen ingebeeld en illusorisch wezen, een droom zóó illusoir dat hij niet eens gedroomd wordt, dan moeten wij de tijdsintuïtie hypostaseeren, hetgeen beteekent dat wij de subjectief waargenomene veranderingen moeten denken in betrekking tot een absoluut veranderingsverloop ook buiten en onafhankelijk van ons eigen kortstondig bewustzijn. Daarbij komt, gelijk wij gezien hebben, dat wij den tijd dan moeten hypostaseeren in eindigen zin: zonder tijd geene verandering, zonder verandering geene werkelijkheid, zonder eindigheid van den wereldloop geene mogelijkheid om aan het begrip verandering eenige beteekenis te hechten. Gebeurtenissen in een onbegrensden tijd hebben even weinig zin als absolute beweging ([1]) in eene onbegrensde ruimte; „eene gelijk blijvende verandering beteekent voor de eeuwigheid niets anders dan rust." ([2]) Een eeuwig werken is in strijd met zich zelf: de eeuwigheid sluit onveranderlijkheid in, en het werken onderstelt tijd en verandering. De activiteit der natuurkrachten ware wezenlijk eene oorzaak zonder gevolg, indien niet daardoor eene verandering te weeg werd gebracht, welke den *terminus ad quem* tot iets anders maakt dan den *terminus a quo*. Geschiedt er in waarheid iets in eene Natuur, welke onzen persoonlijken levensdroom als een

---

(1) **Eene absolute of wezenlijke beweging van substantieële lichamen is een wanbegrip. Vgl. o. a. Ludwig Lange's geschrift over *Die geschichtliche Entwicklung des Bewegungsbegriffes*, Leipzig 1886.**

(2) **C. von Nägeli: *Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre*, München 1884, blz. 577.**

slechts integrant moment omsluit (eene onderstelling, welke overigens nimmer iets kan zijn dan eene tegelijk onbewijsbare en onmisbare hypothese), dan hebben wij uiteraard de eindigheid van dat natuurverloop naar voren en achteren gelijkelijk te onderstellen, een postulaat hetwelk, gelijk reeds werd aangestipt, met de eeuwigheid of tijdeloosheid der Essentie zelve niets te maken heeft. De Essentie en de activiteitstoestand dier Essentie zijn twee.

Trachten wij de tot dusverre uiteengezette beschouwingen bij benadering samen te vatten in een zoo zuiver mogelijken, afgetrokken logischen vorm, dan geraken wij ongeveer tot de volgende formule: *Deze wereld is zoo goed als ze zijn kan, want zij wordt beheerscht door rede en logica, maar zij is slechter dan geene wereld, want de aanhef des wereldloops was onredelijk. Het natuurverloop wordt beheerscht door eene alomvattende doelbeooging, doch die doelbeooging is het redelijk regulatief toegepast op het redeloos werkelijkheidsbeginsel.* Bedoelde twee beginselen kunnen niet twee wezens zijn, wat wederzijdsche afhankelijkheid buiten zoude sluiten; zij moeten opgevat worden als keerzijden en attributen aan een en hetzelfde Alwezen, hetwelk zich in grondelooze of logisch niet afleidbare *vrijheid* uit den toestand der rust heeft verheven in dien der werkelijkeid, welk laatste woord eigenlijk niet anders wil zeggen dan streven en willen. Het feit en de grond van dat streven zelf liggen uit der aard buiten alle rede; *dat* er werkzaamheid bestaat, is wel te onderscheiden van de redelijke *regeling* der activiteit, en de negatie nu van het redelooze in dit streven kan niet zijn dan eene beooging van den toestand, waarin het Absolute zich bevond

voor den aanvang zijner rusteloosheid. Er is tweespalt in het Wereldwezen tusschen expansieve en contrahente neigingen; de Algeest is met zichzelven in strijd geraakt; door de schepping der werkelijkheid moet de eenheid van het Absolute met zich zelf geacht worden te zijn opgeheven; het positief logische of identiteitsbeginsel werd door het scheppen der verandering ontkend. De zuivere mogelijkheid zoude werkelijkheid worden; A zoude niet A blijven, maar omslaan in non-A; en nu ontkent de Rede van hare zijde dit non-A, en tracht A te herstellen door een doelmatig, maar voor het kortstondig menschelijk bewustzijn slechts schematisch-doorzichtig verloop van opvolgende toestanden, toestanden, die in retrospectieven zoowel als prospectieven zin het charakter van streng *logische noodzakelijkheid* dragen. (Absolute causaliteit en absolute finaliteit keerzijden aan de absolute Rede.) Het logische of doelmatige is dus ten opzichte der gegevene werkelijkheid in negatieven zin werkzaam: gevolgelijk kan in laatsten aanleg het einddoel des natuurverloops niet zijn dan eene ontkenning van al het positieve, dat is de kosmische activiteit als zoodanig. De absolute Rede is alleen in haar negatieven vorm („non-A mag niet non-A blijven") op het wereldverloop toepasselijk, zoodat in alomvattend opzicht geen andere eindpaal denkbaar blijft dan de *reditus Absoluti in statum quo fuit ante naturam*. Men moge eene dergelijke uitkomst verkwikkelijk vinden of niet; ons verstand zegt ons, dat alle positieve teleologie of voorzienigheidsleer een doodgeboren kind is. Het positieve doel der Natuur zoude eene schepping moeten zijn van het redelijk beginsel in zijne stellende beteekenis, terwijl toch dit laatste in zijne positieve beteekenis hoegenaamd geen scheppend vermogen bezit, in zijne rustige zelfge-

noegzaamheid uit zich zelf niet tot een proces kan geraken, en zonder storing of „sollicitatie" door het Onverstand door alle eeuwigheid henen in zuiveren vrede zoude moeten verblijven met zich zelf. De Rede in zich zelve heeft bij de labiliteit eener werkelijkheid geen belang; wordt zij niet gestoord, dan blijft zij eenvoudig in ruste; wel echter heeft zij belang bij de opheffing van het bereids actueel gewordene Onredelijke, het vormlooze Vermogen, dat in ons willen als onverzadelijke Drang of Streving, Drift of Begeerte resoneert. De Drang Gods stiet Gods eenheid met zich zelf omver; eerst met de verheffing van het Absolute uit de potentie in de activiteit ging ook deszelfs Rede uit hare latente rust in de onophoudelijk veranderende toestanden der zonder reflectie en zuiver intuïtief geregelde reaaldialektiek over. *Het wereldverloop is de absolute Logica, existent in een vereeningsproces van dynamische tegenstellingen.*

De wereld is een geheel, waarin de denkende mensch goed en kwaad, rede en onverstand tezamen vindt. Het goede in die wereld is niet de bloesem eener stil logische en ongestoorde ontwikkeling der Wereldidee, maar de vrucht van krachtigen en smartbarenden arbeid; het heeft behoefte aan zijn tegendeel als basis van operatie en te negeeren punt van uitgang, en moet zich niet enkel in den strijd tegen het booze door voortgezette inspanning handhaven, maar kan heelemaal slechts in en door dien strijd erlangd worden. De wortel, het punt van uitgang, de bodem van het geheele feitenverloop zelf is het tegendeel van goed en redelijk; het existent-zijn zelf is irrationeel. Wel vinden wij van de eene zijde volstrekte logica, regelmaat en doelmatigheid in de Natuur; zij blijkt vatbaar voor eene schematisch-

theoretische reproductie. *Dat* is alleen te verklaren, indien de natuur de gerealiseerde *Logos* is, wanneer zij de ontvouwing is van een redelijk tezamenhangend ideeën-complex. Maar van den anderen kant beschouwd, is de natuurwet of wereldrede eene logica, toegepast op een smartbarend *conflict*: de werkelijkheid in haar zelve is nog iets anders dan logische gedachte, hetgeen beteekent dat zij in zich zelve en als zoodanig redelóós is. De verevening der kosmische tegenstellingen moge volmaakt logisch haren gang gaan: subjectief wordt de logische tegenstelling gereflecteerd als *smart*; het *hoe* en *wat* der Natuur moge volmaakt rationeel tezamenhangen: *dat* er iets plaats heeft, is geheel en al onredelijk, en wordt daarom door de absolute Rede genegeerd. Is dit inzicht niet geschikt, den meer aanvankelijken en in begoochelingen bevangen mensch zoo dadelijk toe te lachen, zoo heeft toch de wijsgeer zich op te werken tot het besef, dat alleen voor ons aan de eindigheid en hare beperkingen gebonden verstand deze wereld der zelfbeaming als het wezenlijke, en het Nirwana [1] der wereldafwijzing als het afschrikkende Niets zich voordoet. Van een hooger verstandelijk standpunt genomen is juist het betrekkelijke Niets van het Nirwana het ware Iets, het met zich zelf vereende en bestaanbare Wezen; terwijl de geheele wereld van onhoudbare en voorbijgaande werkelijksheidstoestanden metaphysisch of ontologisch gesproken voor een schijnzijn moet verklaard worden, behalve nog dat zij in gemoedelijken en zedelijken zin gesproken, niet zijn *moest*. Als bewondering voor iedere deugdzame of moedige, dat is zelfverlooche-

---

(1) Over de beteekenis van dit woord zie men E. v. Hartmann's *philosophische Fragen der Gegenwart*, No. VIII.

nende handeling, straalt ook bij dezulken, wier verstand nog geheel omstrikt is door den sluier der Maja ([1]), het duistere besef door van het onredelijke, dat in alle werkelijkheid (— onderling afzonderlijke zelfbeaming) ligt opgesloten.

De ervaring, het werkelijke leven zelf, dwingt ons bij dieper doordenken tot de onderstelling, dat de opheffing der werkelijkheid het eenige denkbare einddoel is van het natuurverloop. Want stellen wij ons eens de vraag: Wat viel er met het leven te beginnen, wanneer de uit de hoogste kennis volgende, alles verevenende, alle tegenstelling opheffende Liefde eenmaal verwerkelijkt was? Het antwoord zal den lezer alreede niet zonderling meer klinken, en is volkomen juist: Met een zoodanig leven was in 't geheel niets te beginnen, vermits het in het geheel geen leven is, maar veeleer een volstrekte stilstand, de grootst denkbare verveling, een toestand, die alleen door de alwijsheid van den absoluten Geest konde worden uitgedacht als middel om den laatsten mogelijker wijze dan nog voorhanden vonk van gehechtheid aan het leven op het zekerst in den mensch uit te blusschen.

Edoch, zoover zijn wij bij lange na nog niet. Wij zelven staan nog midden in den strijd, waarin het onze taak en roeping is, naar de mate van ons inzicht en den graad onzer verstandsontwikkeling den absoluut logischen toestand te helpen benaderen door verheldering en verrijking van het bewustzijn der menschheid en de aankweeking eener algemeene vertedering der harten, welke de dubbele beteekenis heeft, het wereldleed te

([1]) *Maja* heet de oud-indische personificatie van den, later als begoocheling doorgronden, zinnelijken schijn.

lenigen en de onredelijkheid der op onderlingen haat of afstooting berustende individualisatie op mystieke wijze in te sluiten. Wij voor ons alzoo, kunnen, zoo in verstandelijken als gemoedelijken zin, nog op hoogst positieve wijze werkzaam zijn. Wij kunnen het ónverstand bestrijden, den strijd om het bestaan helpen verzachten, en dit laatste niet enkel onder elkander, maar ook ten opzichte der *dierenwereld.* Om kort te gaan: zoolang het wereldverloop nog aan den gang is, zijn er als integrante momenten van het eene absolute en vaststaande einddoel eene ontelbare menigte van veranderlijke en betrekkelijk positieve doeleinden, die echter alle tezamen alleen ter wille van het volstrekte doel voorhanden zijn en dus *eigenlijk* alleen als *middelen* hunne beteekenis hebben, waarom zij als zoodanig ook bestemd zijn om te worden overwonnen. Blijkbaar moet de waarde dezer positieve doeleinden (in betrekkelijken) of negatieve middelen (in volstrekten zin) verschillend wezen, en hun recht van bestaan steeds eene vraag blijven van plaats en tijd: wat in het eene oord in een bepaalden tijd doelmatig is en dus zijn moet, kan op eene andere plaats het lijnrechte tegendeel wezen. Alleen in hun zuiver kategorischen vorm zijn de idealen Redelijkheid en Plicht constant; de concrete inhoud dier idealen wisselt af volgens plaats en tijd. Het behoort tot de doelmatigheid van het natuurverloop, dat de werkingskring en de duurzaamheid van het enkel betrekkelijk redelijke een beperkt gebied van ruimte en tijd niet overschrijde. Zoodra het relatief logische moment de voorloopigheid en beperktheid zijner natuur vergeet en zich als zelfstandig doel gaat voordoen, een doel dat van volstrekten en blijvenden aard zoude zijn, houdt het op zijn betrekkelijk recht van bestaan te

hebben en wordt *boos*, d. i. volslagen ondoelmatig, iets, met één woord, dat bestreden moet en overwonnen. De geheele menschelijke geschiedenis is een voorbeeld van een zoodanigen strijd tusschen het oude, afgeleefde, ondoelmatig en verderfelijk gewordene, dat geen afstand wil doen, en datgene wat in de nieuwe, tegenwoordige phase der menschheid redelijk en noodzakelijk is of worden zal.

Het einddoel der Natuur, zooals het hier is voorgesteld, is geheel van gelukbeoogenden aard, zij het ook dat de eindelijke eudaemonie hier zuiver ontkennend, d. w. z. als volstrekte afwezigheid van smart gedacht wordt. De juistheid der opvatting, volgens welke het algeméene wereldoel alleen van gelukverschaffenden en niet bijv. van zedelijken of verstandelijken aard kan wezen, blijkt reeds uit het feit, dat van oudsher alle meeningen omtrent het doel der wereld niet dan variaties geweest zijn op het thema der zaligheid van het Absolute. Het blijft te dien opzichte volmaakt hetzelfde, of men het wereldoel opvatte als „Godes eer en verheerlijking" (opdat Hij Zijne ijdelheid bevredige), als „liefde" (opdat Hij door het welgevallen aan Zijne schepselen Zijne zaligheid verhooge), of als een absoluut „zelfbewustzijn" (opdat Hij zich in Zijne eigene volmaaktheid spiegele). Daar staat echter tegenover, dat het algemeene doel niet verhóóging van zaligheid kan wezen: dit wordt belet door het leed der wereld in de onderlinge botsingen van de worsteling om het bestaan. Noch het *triviale* optimisme van hem, die voor zich zelf of de maatschappij onder bekrompene uitsluiting der dierenwereld het positieve geluk zoekt; noch het *ethisch* optimisme, dat het zedelijk handelen op zich zelf reeds als gelukaanbrengend beschouwt en daardoor een bitteren hoon pleegt

aan de zware offers, die het deugdzame handelen door de bedwinging van lagere drijfveeren uiteraard moet kosten; noch eindelijk het *godsdienstig* optimisme zijn houdbaar. Het laatste spreekt alleen van een zalig zijn in hope, [1] maar praesteert weinig voor dit leven zelf. [2] Godsdienstige leeringen, volgens welke afzonderlijke en persoonlijke gunsten bewezen worden door het Opperwezen aan degenen, die geleerd hebben flink zelfzuchtig daarom te bidden en aan te houden, zijn bovendien voor ons zedelijk gevoel onaannemelijk geworden, en wij worden door toenemende veredeling van het godsdienstig gevoel veeleer tot resignatie en àfstand van persoonlijke bevoordeeling en bevoorrechting gebracht; wij leeren, althans in het afgetrokkene, afstand doen van onze vervloekte en enghartige eigenliefde, beseffende dat geen individu, de mensch zoo min als het door hem vermoorde en verscheurde dier, in zich zelf het doel vindt zijns bestaans. Alzoo blijft er, bij de onvermijdelijkheid om het algemeene werelddoel eudaemonologisch op te vatten en bij de mislukking aller *positief* optimistische leeringen, alleen nog eene *negatief* eudaemonische mogelijkheid over, volgens welke de absolute Geest, wiens bestaansmomenten wij zelve zijn, door het natuurverloop van eene onzaligheid verlost wordt; waaruit dan in zedelijk opzicht voortvloeit, dat de afzonderlijke mensch in het belang van dat algemeene doel onbaatzuchtig zijne integrante portie lijden behoort te dragen; dat hij zonder verlating van zijnen post door redelijken en gezetten medearbeid aan het logisch verloop en de verzachting van het lijdensproces behoort

(1) Rom. VIII 24.
(2) Ibidem VIII 22 en 36.

mede te werken. Want „er kan geen twijfel aan bestaan, dat in de doelmatige onderwerping van het individu aan de samenleving alle inhoud van het zedelijk geweten moet worden gezocht." [1] De stemming, welke wij te dien opzichte in ons zelven hebben aan te kweeken, is *medelijden met het Al*, bedenkende dat het *individu* bij eene wilscollisie slechts de enkelvoudige smart zijner eigene belemmerde wilsuiting gewaar wordt, terwijl het Absolute, als éénheid der gezamenlijke veranderlijke krachtstegenstellingen, de gezamenlijke smart van alle afzonderlijke elkaar stremmende wilsrichtingen gevoelt.

Zoo heb ik dan op mijne wijze, doch op het voetspoor van den gigantischen denker Eduard von Harmann, eene benaderende oplossing trachten te geven van een vraagstuk, dat van oudsher den denkenden mensch voortdurend heeft beziggehouden. Ik heb mij daarvan niet af laten houden door het zoo dikwijls geopperde bezwaar, dat wij veel te weinig van den algemeenen wereldloop weten, om er eene juiste meening over te vormen, bedenkende dat het hier niet een accumulatief vaststellen van den *inhoud*, maar enkel eene schematische benadering van den *zin* der gebeurtenissen betreft, en dus voor eene algemeene wereldbeschouwing de *qualiteit* onzer ervaringen van meer gewicht is dan de *quantiteit*. Hoezeer men zich ook beijvere, de beantwoording der vraag naar het einddoel des natuurverloops als onnoodig en onuitvoerbaar voor te stellen, het theoretisch zoowel als het zedelijk bewustzijn slaat in zijn instinctmatig en ingeboren synthetischen drang al zulke skeptische en kruideniersachtige raadgevingen in den wind; het menschelijk verstand laat zich in zijne gevolgtrekkingen

(1) W. Windelband, *Präludien* (1884), blz. 293.

aan de zware offers, die het deugdzame handelen door de bedwinging van lagere drijfveeren uiteraard moet kosten; noch eindelijk het *godsdienstig* optimisme zijn houdbaar. Het laatste spreekt alleen van een zalig zijn in hope, (1) maar praesteert weinig voor dit leven zelf. (2) Godsdienstige leeringen, volgens welke afzonderlijke en persoonlijke gunsten bewezen worden door het Opperwezen aan degenen, die geleerd hebben flink zelfzuchtig daarom te bidden en aan te houden, zijn bovendien voor ons zedelijk gevoel onaannemelijk geworden, en wij worden door toenemende veredeling van het godsdienstig gevoel veeleer tot resignatie en afstand van persoonlijke bevoordeeling en bevoorrechting gebracht; wij leeren, althans in het afgetrokkene, afstand doen van onze vervloekte en enghartige eigenliefde, beseffende dat geen individu, de mensch zoo min als het door hem vermoorde en verscheurde dier, in zich zelf het doel vindt zijns bestaans. Alzoo blijft er, bij de onvermijdelijkheid om het algemeene wereldoel eudaemonologisch op te vatten en bij de mislukking aller *positief* optimistische leeringen, alleen nog eene *negatief* eudaemonische mogelijkheid over, volgens welke de absolute Geest, wiens bestaansmomenten wij zelve zijn, door het natuurverloop van eene onzaligheid verlost wordt; waaruit dan in zedelijk opzicht voortvloeit, dat de afzonderlijke mensch in het belang van dat algemeene doel onbaatzuchtig zijne integrante portie lijden behoort te dragen; dat hij zonder verlating van zijnen post door redelijken en gezetten medearbeid aan het logisch verloop en de verzachting van het lijdensproces behoort

(1) Rom. VIII 24.
(2) Ibidem VIII 22 en 36.

de eersten doordat zij volhouden dat de gebeurtenissen plaats hebben zonder eenige raison: tot niets, voor niets en nog eens om niet, — het gemakkelijkste aller antwoorden. Zoo heeft een iegelijk in zaken der ontologie zijne meening, hetzij hij wil of niet; wij voor ons gelooven aan de voor approximeerende adaequatie vatbare *symbolische* waarde van metaphysische formules, aan de mogelijkheid dus van *veranderlijke*, wijl *betrekkelijke* of *benaderende* waarheid.

(BATAVIA 1888; herdrukt in 1889.)

en kettingredeneeringen geene willekeurig gekozene grenzen stellen, gedachtig aan de waarheid, dat het empirisch karakter van *alle* wetenschappelijke theorie enkel schijn en inbeelding is ([1]) en wij, bij al ons huidig smalen op de „bodemlooze metaphysica" in waarheid slechts te kiezen hebben tusschen metaphysische theorieën met verschillende graden van benaderende waarde. Is de overtuiging van eene hoogere beteekenis der feiten eenmaal ontstaan, dan houdt de denkende mensch niet op, zich met de gedachte aan het „wat?" bezig te houden. De vraag: „Waartoe dat alles?" is te diep geworteld in de menschelijke natuur, wier logica dan toch een stuk *kosmische* logica is, dan dat algeheele onthouding in dit opzicht anders dan door eene alzijdige vertwijfeling, ditmaal ook in logisch theoretischen zin, kan worden gekocht. (Agnosticisme = gnoseologisch ([2]) pessimisme). Ook de minst ontwikkelde heeft bij eenige schranderheid van aanleg een antwoord gereed op dit allerwege uit de Natuur zelve opduikende „waarom?"; het is de Natuur zelve, die, tot bezinning geraakt, in ons zich deze vragen stelt; en wie eenmaal is opgeklommen tot het concipieeren van algemeen kosmische problemen, zal zich, bij alle gevoel van onvermogen tot volkomen adaequate oplossing, niet geneigd gevoelen om zich de behandeling dezer bijzondere vraag te laten verbieden. Ook de materialisten en agnostici geven hier op hunne wijze een zeer beslist trans-empirisch antwoord: de laatsten door de bewering, dat het vraagstuk onze krachten te boven gaat, — wat óók eene metaphysische theorie is, —

([1]) Conferatur O. Liebmann, *Die Klimax der Theorieën.* Straatsburg 1884.

([2]) *Gnoseologie:* leer omtrent de (bestaansvoorwaarden en de grenzen onzer) kennis.

vele, zelfs wijsgeerig gevormde lieden, die het hem niet vergeven, dat hij de nietigheid en inwendige holheid heeft blootgelegd van al hetgeen de domme groote hoop als het hoofddoel van zijn streven beschouwt! „Persoonlijke zwartzichtigheid, goede lieden!" heeft men geschreeuwd. „Door de eigenlijke deskundigen wordt de man gedesavoueerd!" En voorzeker, schaarsch zijn de deskundige huldeblijken aan den koenen en vlijtigen Meester der huidige metaphysica: in hun particularistisch gepeuter op nuttelooze nietigheden en onderling geplukhaar over eigene kleine reputaties hebben de Duitsche philosophie-professoren onzer dagen al zeer zelden tijd kunnen vinden voor een saluut aan het adres van den eenigen levenden alomvattenden vertegenwoordiger van een groot wijsgeerig verleden. Tot zelfs de stilistisch schoone wijze, waarop hij met den technischen arbeid van specialisten zijn voordeel heeft weten te doen en dien vruchtbaar heeft gemaakt voor de algemeene verbreiding van hooger inzicht, wordt hem door de specialistische enghartigheid tot verwijt gemaakt, en het heet dan, dat hij jacht maakt op effect en zich rijk schrijft in de toebereiding van philosophisch snoepgoed. [1] Doch zoo is het altijd gegaan: er zijn altijd lieden in overvloed geweest, voor wie een man van genie een hatelijker wezen is, dan de meest verklaarde schurk. „Es liebt die Welt, das Strahlende zu schwärzen, und das Erhabne in den Staub zu ziehn." In welken vorm het voortreffelijke ook optrede, zegt Schopenhauer, terstond heeft de talrijke middelmatigheid saamgezworen, om het niet te laten gelden,

---

[1] Volgens eigen private verzekering verdient Eduard von Hartmann minder geld dan de eerste de beste subalterne beambte. Zijn lichamelijke toestand noodzaakt hem, naar men weet, om buiten betrekking te leven.

ja, zoo mogelijk het te verstikken. Haar heimelijk wachtwoord is: *à bas le mérite!*

Intusschen, wij treffen in dezen toch hier en daar gevallen van deskundige waardeering aan, en ik wil niet nalaten, een paar huldeblijken te releveeren aan Hartmanns axiologie, juist onder dezulken, die van bestrijders afkomstig zijn. Zoo zegt de neokantiaan Vaihinger, in eene tegenover onzen philosoof overigens zeer onbillijke kritiek: „Het stelsel van Hartmann is geene „gezuiverde" editie der wereld; het legt met onverbiddelijke rondheid en zonder pruderie onloochenbare schaduwzijden bloot van ons bestaan, en is in dit opzicht niet, als zoo menig ander stelsel, *in usum delphini* samengesteld." (¹) Met het oog op de beteekenis, die het beginsel der zedelijkheid of werkdadige zelfverloochening, op den bodem eener tragische axiologie erlangt, kon dan de heer Lasson verklaren: „Wij kennen Hartmann een voornamen rang toe onder de schrijvers over zedenleer, die het zedelijke hebben opgesteld als een volstrekten eisch der rede en het hoogste doel van alle menschelijk leven." (²) En de heer Rehmke, een „ethisch optimist," wien Hartmanns leer, als geheel, in hooge mate tegen de borst stuit (misschien wel van wege enge verwantschap), kan niet nalaten te erkennen: „In zooverre de tegenstanders van het pessimisme het standpunt innemen van het optimisme in den zin van eigen genot, of, gelijk Hartmann het noemt, van het triviale optimisme, is hunne bestrijding in der daad gegrond op begoochelingen. Het onomstootelijk bewijs hiervoor heeft Hartmann en zijn aanhang in verschil-

(¹) Dr. H. Vaihinger, *Hartmann, Dühring und Lange* (1876), blz. 129.
(²) Dr. A. Lasson, *Philosophische Monatshefte* van 1879, blz. 365.

lende geschriften geleverd; dienaangaande behoorde onder eerlijke lieden geen strijd meer te zijn." ([1]) Ik voor mij ga verder; niet belemmerd door de behoefte om eigen cathedrale grootheid op te houden, aarzel ik niet om Eduard von Hartmann met den heer Koeber eenen denker te noemen „von Gottes Gnaden". ([2]) En dat deze geestdriftige opvatting iets meer is dan de dweperij van een geëxalteerd dilettant, moge blijken uit de bekentenis, een paar jaar geleden gedaan door de redactie zelve van een met eere bekend wijsgeerig tijdschrift: „De waardeering, welke Hartmann in de hoogste mate toekomt, heeft dit tijdschrift hem lang onthouden, en het wenscht dat goed te maken,..... volkomen overtuigd, dat hij te hoog staat boven zijnen tijd om gewaardeerd, laat staan begrepen te worden." ([3]) Met zulke professioneele bekentenissen voor oogen, kan men zich troosten over het feit, dat de geleerde wereld aan Hartmann's persoon voor de zooveelste keer heeft getoond, hoe de edele tegenover de maatschappij als verraden is en verkocht, en het genie bij de gratie Gods nog erger wordt behandeld dan een misdadiger.

Wie philosopheeren wil, moet in de eerste plaats waarheid zoeken, en de waarheidsliefde gebiedt mij, te beweren, dat de tragische wereldopvatting eene leer is, gegrond op waarneming zoowel als algemeene logica; het met sommige philosophische struisvogels uitsluitend op rekening te stellen van den ziekelijken gemoedstoestand zijner voorstanders en verdedigers, gaat toch

([1]) Dr. Joh. Rehmke, *Der Pessimismus und die Sittenlehre* (1882), blz. 91.

([2]) Dr. R. v. Koeber, *Das phil. System Eduard von Hartmanns* (1884), blz. 402.

([3]) *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 89e band (1886).

waarlijk niet aan. De overwegingen van den tragisch gezinden denker betreffende het ensemble van het wel en wee der wereld hebben niet meer met zijn eigen gevoel te maken, dan de leer der narkosen met iemands eigene narkotische verdooving, of de leer des lichts met het persoonlijke zien. Wijsgeerig pessimisme is even weinig gevoel van individueele ontevredenheid of zwartgalligheid, als de levensleer een werkelijk levensproces is in het organisme van den physioloog. In zekeren zin natuurlijk gebruiken wij ons eigen gemoed om daaruit de wereld te begrijpen; dat is het geval in *alle* wetenschap. Doch met een gevoel van persoonlijke ontevredenheid heeft het, helaas! met dat al maar al te *weinig* te maken, wanneer wij beweren, dat de zelfzucht of zelfbeaming, die wortel aller werkelijkheid, een irrationeele of buiten de logica gelegen drang is, welke in den bangen en woesten onderlingen strijd der levende wezens vruchten doet rijpen van overwegend droevigen en hartbeklemmenden aard. Welk edel denkend mensch stemt niet in met de ontboezeming van eenen Schopenhauer, waar deze in 1859, bij het vernemen van het gruwelijke feit, dat een arm onschuldig eekhorentje door de tooverwerking van de oogen eener slang gedwongen werd, zich boven uit den boom, waar zich het nest zijner jongen bevond, weeklagend en met bewustzijn in des monsters muil te werpen, de moedelooze zucht slaakte: „Wat akelige Natuur is het toch, waar wij toe behooren!" Speculatieve theologen moeten het ons dan ten goede houden, dat wij, bij alle minachting voor de onnoozele waanwijsheid der vulgaire godloochenaars, in den gegeven staat van zaken met *hun* godsbegrip niets weten aan te vangen. Eene wereld welke verlossing behoeft, eene wereld die tot overloopens vol is van

domheid, geilheid, wansmaak, boosheid en ellende, kan op geene wijze het werk zijn van een zonder schaduwzijde gedachten God. De onoplosbare, in de Christelijke leer vervatte, tegenstrijdigheid tusschen het feitelijk voorhanden kwaad en het voorbedachte der scheppingsdaad van eenen als enkel licht en goedheid gedachten Schepper, is de klip waar elke theodicee noodzakelijk en onverbiddelijk op stranden moet. Doch de Godheid heeft geene rechtvaardiging noodig, daar wij niets buiten Haar zijn en de absolute Geest zijnen eigenen activiteitstoestand niet met voorbedachten rade in het aanzijn heeft geroepen; en wien deze oplossing geene verstandelijke voldoening vermag te geven, die heeft zijne oogen nog te openen voor de waarheid, dat de ter beantwoording gestelde vraag niet luidt, waarom eene wereld vol kwaad moest geschapen worden, maar veeleer, welke de eigenschappen des Wereldwezens zijn, die de smarten, botheden en wreedheden in zijne logisch samenhangende zelfopenbaring vermogen te verklaren.

En die smarten, botheden en wreedheden, zij worden ons tot op zekere hoogte begrijpelijk in onze pan-pneumatische of algeestelijke wereldopvatting, volgens welke de logische gedachte en de in zich zelf onlogische drang de in één Wezen samenhangende wereldfactoren zijn. Het Absolute is volgens die opvatting absolute Géést, de onlichamelijke en alomtegenwoordige eenheid der gezamenlijke dynamische tegenstellingen, welke ieder voor zich den drang hebben, om zich tot in het oneindige door te zetten en dus eene radicale onbevredigbaarheid insluiten reeds ieder voor zich, terwijl zij bovendien door onderlinge stremming den onbehaaglijken toestand van het logisch samenhangend geheel nog verhoogen. Wij hebben in deze wereldopvatting als het ware reeds van

te voren den sleutel in de hand tot de beoordeeling van de gevoelswaarde des levens ook in afzonderlijk menschelijk opzicht; op eene menigte van physische en psychologische raadsels wordt door ons aperçu een verrassend licht geworpen. Reeds a priore moet thans, wat betreft de quantitatieve balans tusschen lief en leed, de wereld iets wezen wat liever niet moest zijn, vermits een permanent onderling dringen en streven permanente onvoldaanheid beteekent, eene onvoldaanheid, welke de gewenschte voorwerpen slechts als vóórwendsels bezigt voor haar bestaan en slechts voor kortstondige opheffingen en verlichtingen vatbaar is. Denken wij nu daarbij aan de onberispelijke logische regeling van dit onbehaaglijk dringen en stremmen, dan leeren wij het natuurverloop begrijpen als eene bittere artsenij, door den absoluten Geest op zich zelven toegepast, en welke kwelling en weldaad is tegelijk. Door den ommeslag uit den toestand der eenheid in dien van inwendigen tweespalt heeft het Absolute zich in eene reeks van allen onhoudbare en daarom slechts voorloopige en voorbijgaande toestanden gebracht, maar ook door die wisselende toestanden, die activiteit zelve, wordt het weder verlost en teruggebracht tot de rustige eenheid der zelfvereveníng. In de functioneele splitsingen (het „dynamisch atomisme") der werkelijkheid is het Absolute tegen zich zelf gekeerd; het wroet thans in eigen boezem en verricht letterlijk bovenmenschelijke inspanning, om met zich zelf weder in vrede te geraken. Mikrokosmische afschijnsels van dien makrokosmischen tweestrijd brengen wij voort in ons zelven, in de conflicten nl. van tegenovergestelde neigingen, waardoor het menschelijk gemoed zoo veelvuldig gefolterd wordt.

Beschouwen wij het door mij uitgewerkte teleologisch

kosmologische aperçu als eene hoogere benadering tot de waarheid dan in de voorafgegane wijsgeerige stelsels is aan te treffen, dan wil daarmede nog niet gezegd zijn, dat wij daarin nu *de* waarheid hebben gevonden. Als alle verzinsels van het menschelijk brein lijdt deze onze wereldbeschouwing aan de onvermijdelijke euvelen, welke onze beredeneerde gedachten doorloopend aankleven. Zij ontleent hare uitdrukkingswijze aan den lichamelijken schijn, waarin wij menschen altoos bevangen blijven, en wij hebben de betrokkene stellingen onder woorden te brengen met de voortdurende bijgedachte, dat er in den grond nog iets geheel anders bedoeld is dan gezegd kan worden. Kortom, onze wereldverklaring is slechts symbolisch, en met al het inadaequate van het symbool behept. Doch gehouden voor hetgeen zij is, als formule van slechts betrekkelijke waarde, mag een zekere graad van ondersteldewaarheid menschelijker wijze gesproken er niet aan ontzegd worden, en ik gevoel mij verplicht, na jaren van naarstige en veelzijdige wijsgeerige studie met beslistheid te beweren, dat het ontologisch aperçu van den veel gesmaalden Berlijner denker niet alleen het laatste, maar voorloopig ook het hoogste is, dat de ontwikkelingsgang der menschelijke gedachte tot nog toe heeft voortgebracht. Het is eene waarlijk grootsche leer, de bewering, dat wij momenten zijn in de lijdensgeschiedenis van een van zich zelven afgevallenen en onder leed en smart tot zelfbezinning gerakenden Algeest, redelijk in zijne uitings*wijzen*, onredelijk en derhalve ongelukkig in die uiting zelve.

Natuurlijk moet men zich met een dergelijk denkbeeld door gezette studie en overweging geleidelijk vertrouwd maken; aanvankelijk kan het, als al het diepzinnige,

hoofdzakelijk slechts paradox lijken. Ook de ingeboren weerzin tegen de „troosteloosheid" der leer kan niet nalaten, aanvankelijk hare rol te spelen, en ik hoor reeds dezen of genen mijner lezers wrevelig zeggen: „Ja, dat is nu allemaal goed en wel, maar aan zulk eene pantheïstische zelfontvouwing en zelfverevening, met het Niets als eindpaal, hebben wij niet veel. Dat blijft me dan toch eene akelige ontwikkeling, waarin een zoogenaamde Algeest zich door *onze* tranen en smarten ontplooit, alleen om zich zelven weder tot rust te brengen. Wat eene naargeestige planmatigheid en doelbeooging is dat, die niets zoude zijn dan een wroeten in eigen boezem, en die ons schepselen tot de kinderen der rekening maakt! Uwe omschrijving van het *ik*, als een moment van zelfbezinning in den absoluten Geest, helpt ons geen zier; ik voor mij voel daar nu eenmaal rechtstreeks genomen niet het minste van, en ik kan niet vinden, dat mijne bovenzinnelijke wezensgemeenschap met de Godheid mij in mijne wederwaardigheden eene vergoeding kan wezen voor het verlies van het oude geloof met zijne hoop op eenen hemel van gelukzaligen."

Op dit alles kan de wijsgeer slechts antwoorden, dat het hem leed doet, het kostbare ik van den spreker bij zijne leer niet meer aangename baat te kunnen doen vinden; dat hij nu eenmaal geen prettiger en joliger leer vermag uit te denken, opzettelijk ten behoeve dergenen, die in primitieve en enghartige zelfzucht de waarde en het doel huns levens in hun eigen vermaak zoeken, — natuurlijk zonder zich overigens veel te bekommeren om het deel der schepping, hetwelk om *hunnent*wille lijdt; dat overigens de door hem voorgestane leer een zekere bezadigde blijmoedigheid

in onze plichtsbetrachting niet buitensluit, en ons zelfs veeleer met te meer waardeering het edele en schoone moet doen genieten hetwelk de wijsheid Gods op ons pad vermag te strooien; dat de rampen het zwaarst en de genietingen het ontoereikendst voorkomen aan hen, die zich verbeelden, dat zij hier in de wereld voor hun pleizier geplaatst zijn en op geluk recht hebben, niet aan hem, die de smarten der wereld voor eene zaak houdt, waarvan een iegelijk zijn aandeel zelfs behóórt te dragen; dat.... doch waartoe veel gesproken tot den zelfzuchtigen botterik, die ook zonder ons wel vroeg of spà zal moeten inzien, dat al zijn jacht maken op eigen persoonlijk genot en heerlijkheid eene ijdelheid is der ijdelheden, en het edeler ware geweest, de rede bijtijds te laten spreken, dan te wachten tot het leven zelf ons tot resignatie dwingt? *Onze* leer sluit nu eenmaal den eisch in, dat men zich in het besef van het niet individueele des werelddoels manmoedig boven het zoeken van zich zelf verheffe, en het bewustzijn der wezensgemeenschap in al wat streeft en lijdt, tot een motief make voor aankweeking des vermogens tot zelfverloochenende toewijding aan onze omgeving en daardoor middellijk aan het groote geheel in het algemeen. Waar de mensch anders maar al te zeer geneigd is, om volgens het beginsel „ieder voor zich" ten koste van onevenredig groote nadeelen en smarten van anderen ook het kleinste voordeel onverbiddelijk naar zich toe te halen, (1) kan zulk eene

(1) „Toen ik eens," zegt Schopenhauer, „om zonder veel omwegen de sterkte der antimoreele macht uit te drukken, er op uit was om de grootte der zelfzucht met een enkelen trek te teekenen en daarom naar de eene of andere geducht nadrukkelijke hyperbel zocht, bon ik ten laatste op de volgende gekomen:

wereldbeschouwing er iets toe bijdragen, om het onvermijdelijke wereldleed door wederzijdsche liefderijke gezindheid althans te helpen verzachten. En dan, ligt er toch ook niet eene soort van weemoedig genoegen in het principieele opgeven van die koortsige en zenuwachtige jacht op de fata morgana des geluks, welke onzen zedelijk verwilderden tijd, met zijne bains mixtes en andere fatsoenlijke vuilheden, zoozeer kenmerkt? In allen gevalle, in wijsgeerige bespiegelingen is het te doen om waarheid, niet om eene leer, welke aan vooropgevatte wenschen tegemoet kome en in den smaak valle van den zich zelven zoekenden genotbejager.

Dat eene leer van al-eenheid des Wezens met negatieve geluksbalans en negatief wereldoel het alledaagsch bewustzijn alsnog niet bijzonder toelacht, is overigens voorzeker begrijpelijk genoeg; de persoonlijke geluksjacht vindt er niet veel baat bij, en de eisch om in beginsel alle definitieve doeleinden buiten zich zelf te leggen, is meer dan wij voorloopig zelfs praesteeren *kunnen*. Wie zoude intusschen gelooven, dat de „troosteloosheid" onzer leer Hartmann zelfs van de zijde der zedeleeraars als verwijt is aangerekend? En dat, terwijl alle zedenleer uiteraard den eisch tot zelfopofferende toewijding insluit! „De zelfzucht verhoudt zich tot het positief zedelijke als een reusachtige boom der welige tropenwereld tot een teder kiemplantjen, dat door de sneeuw henenbreekt, en een wedstrijd tusschen beiden zal wel hopeloos blijven voor het laatste, zoolang de eerste nog in volle kracht staat. De dagelijksche ondervinding kan

menig mensch zoude in staat zijn om een ander dood te slaan, alleen om zijne stevels met diens vet te smeren. Maar daarbij bleef mij nog de bedenking, of dat wezenlijk wel overdrijving was."

het ons bevestigen, hoe onmachtig het zedelijkheidsbeginsel blijkt tegenover de ongetemde zelfzucht des menschelijken gemoeds, wanneer het de zelfverloochening eerst nog moet bevechten, in stede van die voorhanden te vinden." [1] „Men zoude zeggen, dat der zedenkundige bespiegeling niets meer voor de hand moest liggen dan het inzicht, dat wanneer de zelfzucht de hinderpaal is waarop de zedelijke opwellingen afstuiten, het eene levensvraag is voor de mogelijkheid eener werkelijk invloedrijke zedenleer, dat de zelfzuchtige mensch, afgezien reeds van alle zedelijke eischen, de ijdelheid en vruchteloosheid van zijn streven naar geluk leere bevroeden en dat, vermits dit alleen mogelijk is, wanneer het pessimisme de waarheid zegt, de waarheid dier leer zelve het onontbeerlijkste van alle zedelijke postulaten moet zijn. Wie bezwaar maakt, deze gevolgtrekking toe te geven, bewijst daarmede slechts, dat ook in hem het egoïsme nog geen afstand heeft gedaan en hij nog altoos vasthoudt aan zijn vermeend persoonlijk recht op geluk: hij bewijst daarmede, dat het hem wel ook om zedenleer te doen is, maar toch slechts om eene zoodanige, waarbij tegelijk en bovenal ook de zelfzucht hare rekening vinde: dat het hem dus in eersten aanleg om bevrediging der zelfzucht en eerst in tweede instantie, voor zooverre dit nl. met de eerste is te vereenigen, ook om verwerkelijking te doen is van zedelijkheid. Hiermede wordt geenszins een verwijt bedoeld aan wien dan ook, maar alleen het min of meer onbewuste zelfbedrog onthuld, alsof de zedelijkheid het hoogste gezichtspunt en uitsluitend richtsnoer der praktische wijsbegeerte konde wezen, zoolang de zelfzucht

(1) E. v. Hartmann, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins* (Berlijn 1879) blz. 51.

nog in onverzwakte kracht bestaat en zijn recht verlangt, in stede van zich bij algeheele zelfverloochening neder te leggen, en hare kracht als dienend middel ter beschikking te stellen van zedelijke doeleinden. Inderdaad is het alleen de reactie geweest van het egoïsme, hetwelk tegen den eisch van beslisten afstand in verzet kwam, die zich tot dusverre zoo hardnekkig gekant heeft tegen de aanneming van het wijsgeerig pessimisme; deze tegenstander wist zich dan echter natuurlijk te hullen in het gewaad eener theodicee, welke den vooronderstelden zelfbewusten Schepper tot elken prijs behoeden moest voor het verwijt, dat Hij eene wereld heeft geschapen, welke liever niet moest zijn." (1)

Zelfverloochenende toewijding aan non-individueele doeleinden is voortaan het streng volgehouden wachtwoord eener beginselvaste praktische wijsbegeerte: de hoop op positief loon en geluk blijft daarbij volslagen en onvoorwaardelijk buiten spel. „Is een gegeven individu onmachtig om zijne krachten te wijden aan het religieus-ethisch idealisme, wanneer het daarvan voor zich zelf geen voordeel trekken zal, dan is het een strijder, die de hoogheid en verhevenheid zijner zaak toch maar slechte en onzuivere diensten zoude bewijzen; een veile huurling is hij dan, zonder vertrouwen en liefde tot zijn vaandel, iemand dien de religieuse en zedelijke Idee gevoeglijk ontberen kan." (2)

Men schrikt voor de tragische al-eenheidsleer terug en noemt haar te ontmoedigend; men vindt, dat ze net geschikt is om alle lust en toewijding aan het leven

(1) T. a. p., blz. 52—53.

(2) E. v. Hartm., *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus* (Berlijn 1880), blz. 97.

weg te nemen. Natuurlijk, „wanneer men den menschen altoos predikt, dat ze te zwak zijn om het goede te doen ter wille van het goede zelf en zonder een schuinen blik van ter zijde op het loon van eigen gelukzaligheid, dan is het inderdaad geen wonder, wanneer lieden, die in zulke leeringen zijn opgevoed, ontzet raken en van zwakheid sidderen, wanneer van hen geëischt wordt, voortaan het Ideaal te dienen, zonder eenige verwachting van een daardoor te bereiken geluk. Predikte men der jeugd het pessimisme, zooals men thans met het optimisme doet, zij zoude zich geheel ongemerkt gewennen aan den onbaatzuchtigen dienst des Ideaals, en de verlammende vrees voor eigen krachteloosheid in het geheel niet leeren kennen." (1)

„Nu ja," zoo hoor ik al weder dezen en genen mijner lezers zeggen, „zelfverloochening bij gelegenheid is natuurlijk een mooi ding. Doch is nu zulk eene principiëele en doorloopende resignatie daarom in der daad wel noodig? Wij hebben nu wel veel gehoord van de onderlinge worsteling om het bestaan en hare droeve gevolgen, van negatieve finaliteit en dergelijke, maar staat nu die laatste wel zoo vast? Moeten wij op eene in het afgetrokkene geconstrueerde theorie maar zoo dadelijk aan het onvermijdelijke overwicht des leeds gelooven? Is het nu, alleen omdat *gij* het zegt, reeds zeker, dat des menschen levensdoel niet in zijn eigen geluk bestaat, en vermogen wij niet in allen gevalle, bij alle rechtschapenheid van handel en wandel, eene vrij groote mate van persoonlijk levensgenoegen te bereiken?"

Zoo spreekt de ons allen ingeborene zelfzucht, die er steeds op uit is, om voor zich *zelve* nog een uitwegjen

(1) T. a. p., blz. 98.

open te houden, kome er van de rest wat ervan komen wil; zoo ook spreekt hij, die met zijn verstand nog geheel of ten deele bevangen is in den sluier der Maja. Doch men bedriege zich niet; niets ijdeler dan de waan, dat het feit der individualisatie ergens, waar dan ook, iets anders op kan leveren dan overwegend leed, en wij menschen van de Natuur eenen vrijbrief zouden gekregen hebben om te villen zonder gevild te worden, zij dit laatste nu ons deel in eigenlijken dan wel in overdrachtelijken zin. Integendeel, het menschelijk denkvermogen, dat ons rationaliter zoo torenhoog boven de door ons geëxploiteerde en maar al te vaak mishandelde natuurgenooten verheft, wordt ons onder het gezichtspunt der eudaemonologie tot een geschenk van zeer twijfelachtige waarde, een geschenk dat ons, ten opzichte van het daardoor erlangde welbehagen, de stompheid der dierenwereld waarlijk wel mag doen benijden. Als overal in de wereld, moeten wij het ons gedane intellectueele geschenk betalen, en dit is billijk; want welk recht hebben wij op onvoorwaardelijke bevoorrechting boven de andere levende wezens? En zóó het verstandsgeschenk betaald moet worden, met wat anders zoude dat dan moeten geschieden dan met de eenige andere zijde onzes bestaans, met onze gewaarwordingen nl. en ons gevoel? Voorwaar, zij erlangt thans eene diepere en algemeenere beteekenis, de waarheid dat verhooging van geestelijk peil verhooging beteekent van fijngevoeligheid en kwetsbaarheid, en het genie zijne vluchtige oogenblikken van intenser genoegen moet koopen met een leven van overwegende ergernis en onaangenaamheid! Er is altijd eene duchtige dosis stompheid en wansmaak voor noodig, om zich met eenig zoogenaamd pleizier door het leven heen te slaan.

Het menschelijk leven is vol rampen, wederwaardigheden en verdrietelijkheden; zooveel staat vast. En de gewichtigste factor, die de menschheid in onspoed en hinderlijkheden het hoofd boven water doet houden, hij heet, naar wij weten, *hoop*. De hoop in den een of anderen vorm is de onmisbare gezellin des levens; „zoolang er leven is, is er hoop." Zonder twijfel zullen wij den bedoelden zielstoestand voor eene bron van genoegen moeten erkennen: hoe streelend zijn niet menigmaal de verwachtingen, welke wij ons zelven voorspiegelen! Maar — zij worden betaald, betaald met eene veel grootere hoeveelheid smartelijke teleurstelling en ontgoocheling. Want hoe zelden *houdt* het leven wat het ons voorspiegelt! Hoe overwegend volgt op de hoop de ontnuchtering, zóó, dat de als genotrijk voorgestelde toekomst tot smartvolle of althans vervelende werkelijkheid wordt! Ook in het beste geval blijkt de hoop veelal bedrieglijk, want zelfs het onder getob en gezwoeg *bereikte* doel zelf blijkt o! zoo zelden aan de schoone verwachtingen te beantwoorden.

Wel hem derhalve, die zich in hedonisch opzicht van het leven geene te groote verwachtingen vormt; hij zal minder zoete droombeelden hebben, maar ook minder smartelijk te ontgoochelen en te ontnuchteren zijn. Niet waar? van oudsher heeft men de *tevredenheid* geprezen als een goed, ja zelfs als het hoogste goed waarvoor de mensch eigenlijk vatbaar en ontvankelijk is. Men bedenke toch eens, wat dat zeggen wil. Het beteekent niets anders dan dat het leven negatief hedonische waarde heeft, want dit is de zin van eenen in zijne volstrektheid zoo onuitvoerbaren eisch, als het gebod van opgeving der geluksjacht voor ons stervelingen noodzakelijk blijven moet. „Tevredenheid is het

hoogste goed" wil zeggen dat de toestand van smarteloosheid en vrijwilligen afstand van positieve geluksverhooging de voorkeur verdient boven eenen wedloop om genot, hetwelk toch uiteraard zoo duur moet gekocht worden en daarbij zoo vluchtig en zeldzaam blijft. Heeft men, zooals ook ik vermeen, gelijk wanneer men *gezondheid*, *jeugd*, *vrijheid* en een *onbezorgd bestaan* de heerlijkste goederen dezer aarde noemt en daarbij de *tevredenheid* looft als het goed der goederen, dan blijkt ons daaruit als met eenen oogopslag, hoe hachelijk het moet geschapen staan met alle *positieve* goederen dezer wereld, met alle streven naar positief levensgeluk. Immers, men stelt zoodoende de *privatieve* goederen bovenaan, de goederen nl. die op zich zelven nog niets beteekenen dan voorloopige afwezigheid van kwalen en gebreken, van dwang en ontbering. Hij, wien al deze gaven geworden waren, die volmaakt gezond, vrij en tevreden ware, die daarbij jong was en een onbezorgd leven leidde, hij ware als *zoodanig* eenvoudig nog vrij van alle smart. Doch wat beteekent vrijdom van leed op zich zelf dan meer dan het pure niet-zijn, en hoe velen zijn er, wien deze onbillijke bevoorrechting eener zuivere indifferentie van geluksbalans gegeven is?

Het is eene grootsche daad geweest, dat hoofdstuk in de Philosophie van het Onbewuste, waarin de titanische jongeling Eduard von Hartmann als een tweede Qohèleth de geleerde wereld van Europa wakker schudde uit den optimistischen dommel, waarin de meerderheid der menschen, vol vertrouwen op de bereikbaarheid van een zelfzuchtig levensdoel nog altoos bevangen is. Hier konde men zich niet meer van den ernst des vraagstuks afmaken, zooals men gedaan had tegenover den Frankforter zonderling; hier vond men geene per-

soonlijke dyskolie [1] als bij Leopardi en andere „Weltschmerzler”, geene geniale, doch dikwerf te persoonlijk gekleurde boutades: niets persoonlijks hier, maar koude, snijdende logica. Onverbiddelijk werd hier het ontleedmes gezet in al hetgeen den inhoud des menschelijken levens uitmaakt: in honger en liefde, in vriendschap en familiegeluk, in nijd en medelijden, hoop, ergenis en berouw, in ijdelheid, eerzucht en heerschzucht, in arbeid en droomen, in onzedelijkheid en godsdienstige stichting, wetenschappelijk genot en schoonheidszin, in begeerte naar bezit en geriefelijkheid: — dat alles werd gewogen in de schaal der geluksberekening en te licht bevonden, zoodat het laatste woord der menschelijke wijsheid hier niets was dan eene versterkte en op hooger standpunt van bespiegeling gedane herhaling van het woord des joodschen Predikers: „IJdelheid der ijdelheden, het is alles ijdelheid!”

Natuurlijk werd er, om te beginnen, van geleerde en ongeleerde zijde meer tegenspraak dan instemming gehoord op deze tragische einduitkomst der axiologische bespiegelingen, en het is er ook nu verre van, dat het algemeen voor deftig en voornaam zoude gelden, den grootsten denker onzer dagen van het professorale spreekgestoelte te loven en aan te prijzen. Alle aan hoogescholen vertegenwoordigde richtingen, zoo onderling vijandig als ze zijn, blijken het veeleer roerend eens te wezen in de bereidwilligheid om op den Berlijner „dilettant” te smalen; doodzwijgen, als in het geval van Schopenhauer, gaat in onze dagen van publiciteit niet meer, maar men kan toch doen als een zeker jeugdig philosophie-professor, die in 1884 in het oudste Duitsche vaktijdschrift onzen denker den afgod noemde van den

(1) *Dyskolie*: aangeborene zwaarmoedigheid. *Eukolie*: aangeborene blijgeestigheid.

geblaseerden middelstand, alsmede van het dilettantisme onder geleerden zoowel als leeken. Van kosmologische ensemble-concepties wil men tegenwoordig niet veel weten, want men voelt zichzelven tot het uitdenken van zoo iets niet in staat; liever verdrinkt men daarom de gedachte aan eigenlijk gezegde wijsgeerige vraagstukken in eenen zondvloed van kritisch-historische of psychologische detail-studiën van meestal zeer twijfelachtige wijsgeerige waarde; liever praat men om de eigenlijke groote problemen een beetjen heen. Toch zal men zich in de axiologie zoowel als in de zedenleer van Eduard von Hartmann hebben te schikken, en zwijgend hééft men er zich tot op zekere hoogte reeds in geschikt. Talrijk zijn de stille concessies, die men aan Hartmanns wereldbeschouwing van de meest uiteenloopende zijden reeds heeft gedaan, ook in den kring derzulken, die wegens ambtelijken dwang of akademisch-intellectualistische „voornaamheid" voor geen geld ter wereld Hartmannianen zouden willen heeten, en in den een of anderen vorm behoort dan ook aan haar de toekomst, zij het ook, dat des schrijvers persoonlijke grootheid volmondig eerst erkend zal worden, wanneer de man dood is. Gevit op ondergeschikte punten en weigering tot waardeering in algemeenen zin houdt eerst dan van zelf op; want wie zoude niet *bij zijn leven* moeten boeten voor het feit, dat de Natuur hem als de verstandelijke meerdere zijner medemenschen heeft laten komen? Dat is altijd de loop der wereld geweest.

Doch om tot de zaak terug te keeren. Hartmann heeft en houdt gelijk in zijne bewering, dat overwegend leed inderdaad het uitvloeisel is van het charakter des levens zelf. Hij houdt dan echter ook gelijk in de stelling, dat de absolute finaliteit slechts negatief kan wezen,

want *hoe kunnen wij aannemen, dat onderlinge tegenstelling en botsing in laatsten en hoogsten aanleg gewild zouden zijn?* De werkelijkheid zelve en als zoodanig moest niet wezen. Zij die bijgeval het positieve geluk der gezamenlijke schepping nog zoeken mochten in de *toekomst* van het zich ontwikkelend geheel, mogen toch bedenken, welk eene rare geluksjacht dat zoude zijn, waarin het doel bereikt werd over de lijken heen van tallooze doodgedrongene en platgetredene slachtoffers. Voorwaar, het is bevredigender voor het gemoed, alle levende wezens gezamenlijk te beschouwen als integrante factoren van een verloop met alogischen aanhef, hetwelk tot staan moet gebracht worden, dan het ontal van voorafgegane levende wezens te beschouwen als de bouwstoffen voor een pad, over hetwelk een „positief" doel bereikt zal worden voor eenige weinigen, een doel, waaraan de geheele in het verleden liggende wereld van stompzinnige en rampzalige organismen geen zier meer hebben kan.

Het spreekt van zelf, dat eene dusdanige tragisch algeestelijke wereldopvatting nog langen tijd niet de algemeen gangbare opvatting kan zijn. De meesten beschouwen integendeel, ieder voor zich, het leven nog als eene zeer heuglijke zaak, of althans als eene zaak, welke zeer begeerlijk zoude kunnen worden gemáákt; daarbij breekt men zich dan veelal met de gedachte aan algemeenen samenhang niet bijster veel het hoofd, en laat bijv. de dieren de dieren. Zooals bereids werd aangestipt, acht de menigte de vraag naar de waarde des levens beantwoord in een aan het pessimisme tegenovergestelden zin, enkel reeds door het feit dat in den regel het leven reeds als zoodanig gewild wordt, en gewoonlijk ieder voor zich het nogal begeerlijk vindt.

En voorzeker is de waarde des levens voor elk afzonderlijk wezen naar deszelfs eigene gewaarwordingen af te meten, doch hiermede is geenszins gezegd, dat elk individu ten opzichte van zich zelf ook van nature een juist oordeel velt waar het verledene en toekomstige zaken geldt. Veeleer staat het geval zoo, dat wij het leven niet liefhebben, omdat het in zake des geluks zoo groote waarde heeft, maar omdat wij ook in rampspoed en benauwdheid bijna niet anders *kunnen*. De persoonlijk te dragen maat van ellende moet als schrikbarend groot gevoeld worden, eer het pessimistisch bewustzijn van den zelfzuchtige motiveerende kracht genoeg erlangt, om den met alle theorie spottenden levensdrang te overwinnen. De groote hoop ziet zijn eigen leven niet zooals het was en wezen zal, in al zijne tredmolenachtige nietigheid, maar zooals het zich in den verfraaienden spiegel der herinnering en in het bedrieglijk rooskleurig waas der hope voor zijn kinderlijk wuften en onoordeelkundigen blik vertoont; onwillekeurig wordt door herinnering en verwachting het oordeel verduisterd, en het nietige, ledige of smartelijke van het tegenwoordige oogenblik als de uitzondering beschouwd. Het bedrieglijke der hoop is wel bekend, doch ook in zake der herinnering geldt de waarheid, dat de lange reeks van waardelooze en nietige oogenblikken, zich in eenen nevel der vergetelheid hult en alleen de sporadische gevallen van intenser leven op den voorgrond treden, waarbij dan de herinnering de onaangename oogenblikken hunnen pijnlijken angel bijna geheel doet verliezen. Kortom, de vrees voor den dood en de liefde tot het leven zijn uit eene rationeele beoordeeling des levens niet af te leiden: zij zijn gegrond in een geheel onberedeneerden en zelven grondeloozen drang, hoedanige

ons maar zelden tijd laat om tot *bezinning* te komen wat betreft de redelijkheid van al ons dringen en streven en jagen. Bij de algemeene en redelooze zucht tot zelfbehoud van al wat leeft, zoude men zich nog eer dienen te verwonderen over het feit, dat wij menschen onder zekere omstandigheden tot eene bezonnene beoordeeling des levens geraken *kunnen*. Voor de hedonische waarde des levens kan het feit zelf, dat wij van onze geboorte er aan gehecht zijn, nooit ofte nimmer een bewijs wezen.

Met beslistheid beschouwe men het gunstige oordeel, dat zoo velen nog over het leven vellen, als eene onnoozele illusie. Tegenover deze overtuiging, tegenover de bewering, dat de groote menigte zich in de mate van haar eigen geluk vergist, heeft men menigmaal de bitse vraag gesteld, wat het er toe doet voor de vraag naar het welbehagen als zoodanig, of men zich gelukkig achtte op goede gronden, dan wel op grond van inbeeldingen en drogredenen. Edoch, „wanneer Hartmann in zijne analyse doet uitkomen, dat men zich zelven menigmaal in zijne beoordeeling bedriegt, doordat men bijvoorbeeld na een erlangd genoegen de voorstelling heeft, dat dit laatste, in weerwil zijner vluchtigheid, tegen alle om zijnentwil aanvaarde smarten opweegt, zoo heeft hij hier voorzeker het recht, het oordeel van den objectieven denker tot op zekere hoogte boven het subjectieve oordeel te stellen. Genoemde begoocheling en vervalsching des oordeels laat zich zeer eenvoudig verklaren uit de zeldzaamheid des genots, dat uit dien hoofde veel grootere waarde voor het subject erlangt, zonder daarom ook den objectieven beoordeelaar te rechtigen, om deze reden de voorafgegane smart, die eene bestaansvoorwaarde van dit genot is, even laag

aan te slaan als de genotvoelende, volgens zielkundige wetten, op het oogenblik dit moet doen. Een enkel oogenblik van vreugde kan voorzeker in den mensch de voorstelling wekken, dat het alle smarten des levens in waarde te boven gaat, maar dit is niets dan eene begeleidende voorstelling des oogenbliks, die niet zwaar in de schaal valt. Er komen immers ook oogenblikken voor van smart, welke van de tegenovergestelde voorstelling vergezeld gaan. Deze begeleidende voorstellingen mogen gevolgelijk door den wijsgeer niet in rekening worden gebracht." (1)

Ziet men uitsluitend op de mate van bereikbaar geluk, dan blijft het eene maar al te onomstootelijke waarheid: *Life is not worth living*. Was het leven iets van werkelijke hedonische waarde, dan moest reeds het bestaan als zoodanig ons bevredigen. In waarheid is echter het tegendeel het geval, want bij alle beslommering, die onze menigmaal met zooveel weerzin verrichtte beroepsbezigheden ons berokkenen, blijkt toch volslagen en algeheele lediggang eene nog veel ondragelijker kwelling te wezen dan de onaangenaamste betrekking. „Wie zich aan het leven wil ketenen, die moet trachten het te vullen met een zoo rijk mogelijken inhoud; dan komt hij, met behulp der levenszorgen over de zorg des levens heen." (2) Een volslagen ledig leven is niet uit te houden, en vullen wij het met werkzaamheid, dan blijkt al aanstonds, dat wij ontvankelijker voor onrust, ergernis en verdriet dan voor voldoening en genot zijn. „Dat leed en smart in het mechanisme der gewaarwordingen gemakkelijk tegenover het genot de overhand behouden en het leven zich, zoo

(1) Vaihinger, *Hartmann, Dühring und Lange*, blz. 134.
(2) E. v. Hartm., *Phän. des sittl. Bew.*, blz. 592.

ons maar zelden tijd laat om tot *bezinning* te komen wat betreft de redelijkheid van al ons dringen en streven en jagen. Bij de algemeene en redelooze zucht tot zelfbehoud van al wat leeft, zoude men zich nog eer dienen te verwonderen over het feit, dat wij menschen onder zekere omstandigheden tot eene bezonnene beoordeeling des levens geraken *kunnen*. Voor de hedonische waarde des levens kan het feit zelf, dat wij van onze geboorte er aan gehecht zijn, nooit ofte nimmer een bewijs wezen.

Met beslistheid beschouwe men het gunstige oordeel, dat zoo velen nog over het leven vellen, als eene onnoozele illusie. Tegenover deze overtuiging, tegenover de bewering, dat de groote menigte zich in de mate van haar eigen geluk vergist, heeft men menigmaal de bitse vraag gesteld, wat het er toe doet voor de vraag naar het welbehagen als zoodanig, of men zich gelukkig achtte op goede gronden, dan wel op grond van inbeeldingen en drogredenen. Edoch, „wanneer Hartmann in zijne analyse doet uitkomen, dat men zich zelven menigmaal in zijne beoordeeling bedriegt, doordat men bijvoorbeeld na een erlangd genoegen de voorstelling heeft, dat dit laatste, in weerwil zijner vluchtigheid, tegen alle om zijnentwil aanvaarde smarten opweegt, zoo heeft hij hier voorzeker het recht, het oordeel van den objectieven denker tot op zekere hoogte boven het subjectieve oordeel te stellen. Genoemde begoocheling en vervalsching des oordeels laat zich zeer eenvoudig verklaren uit de zeldzaamheid des genots, dat uit dien hoofde veel grootere waarde voor het subject erlangt, zonder daarom ook den objectieven beoordeelaar te rechtigen, om deze reden de voorafgegane smart, die eene bestaansvoorwaarde van dit genot is, even laag

mende behoefte, welke op vermindering of staking der betrokkene gewaarwording gericht is. In het geval van smart voegt deze behoefte zich bij den rechtstreekschen tegenzin om het leed te verduren, terwijl ze bij het genot eene vermindering beteekent, soms zelfs tot eenen graad, die het gevoel van genoegen in dat van smart kan doen verkeeren.

Men spreke intusschen niet eens van evenwicht: een zoodanig evenwicht bestaat nog bij lange na niet. Een overgroot gedeelte onzer genietingen ontstaat slechts zuiver privatief, d. i. door het ophouden van leed; men denke slechts aan het genot bij het ophouden van pijn en ziekte, bij de wegneming van redenen tot angst en kommer en dgl. Daarbij komt, dat niemand een lid zijns lichaams voelt tenzij er iets aan hapert, evenals niemand uit zich zelf en zonder vergelijking voelt, dat hij vrij is, terwijl wel elke *storing* der regelmatige lichaamsfunctiën, elke dwang en belemmering onzer vrijheid ons al aanstonds smartelijk tot bewustzijn komt. Neen, onze vatbaarheid voor het lijden is grooter dan die voor geluk; in den voorspoed vermogen wij ons veel minder te vermeiden, — op den duur althans, — dān wij tobben en treuren over dikwijls betrekkelijk onbeteekenende kleinigheden.

Zoover de ondervinding reikt, zien wij in de Natuur allerwege botsing en worsteling, een logisch samenhangend vereveningsproces van dynamische tegenstellingen, dat alles behalve op vreedzame wijze zijnen gang gaat. „*A field of battle is this mortal life.*" [1] Hij, die met het oog op dit massieve en onloochenbare feit in het kort de bewering verlangt te toetsen, dat er in de wereld meer lusten dan lasten zouden zijn, of dat

[1] Edward Young *Night Thoughts* VIII 1294.

althans beide tegen elkander opwegen, denke aan het ontal van levende wezens, dat ieder onzer in den loop zijns levens gemarteld en gedood heeft. Hij vergelijke daarbij voor zijn gevoel de gewaarwording van moordenaars en vermoorden, in gevallen als wanneer een roofdier na langdurig smachten en hongeren zijnen woedenden honger stilt, doordat het een ander schepsel aan stukken rijt. Voorwaar, in het licht van zulke feiten wordt het optimisme eene leer van vuige en gevoellooze wreedaards!

Ware het welbehagen der gezamenlijke levende wezens het vooraf beraamde doel der schepping geweest, dan moesten wij dat doel wel als deerlijk mislukt beschouwen. Eene wereld van voor het meerendeel zeer domme en wreede organismen, welke alleen door onderlinge verscheuring en vermorzeling in stand blijft, heeft blijkbaar iets geheel anders tot bestaansgrond dan de algemeene en vooruitziende vaderliefde van een opzettelijk scheppend Opperwezen, en alle wijsheid en logica in de planmatige vereveniug der nu eenmaal ontstane dynamische tegenstellingen kan aan deze droevige waarheid niets veranderen. Of zoude men nog een zeker hedonisch optimisme willen vasthouden, *zonder* het begrip Opperwezen en Voorzienigheid erbij in het spel te brengen? Een atheïstisch optimisme alzoo? Wat overwegend goed echter in eene wereld te zoeken, aan wier bestaan of ontstaan geene hoogere rede eenig part of deel heeft? Welk optimisme zoude er bij mogelijkheid uit het absolute Onverstand te destilleeren zijn?

Wie eerlijk is en denken kan, zal het moeten erkennen: voor de levende wezens in het algemeen geldt de waarheid, dat geen ervan zeer te benijden is, maar vele diep te beklagen zijn. „Men heeft mij altijd gepre-

zoo sprak de vorst der Duitsche dichters aan den
t zijns levens, en zoo iemand, dan was *hij* een
.le zondagskinderen der Natuur; — „men heeft mij
geprezen als iemand die bijzonder door het geluk
nstigd was; ook wil ik mij niet beklagen, en zal
smalen op mijnen levensloop. Maar toch, in den
nd der zaak is het niets dan moeite en getob ge-
est, en ik mag wel zeggen, dat ik in mijne vijfen-
rentig jaren geen vier weken van eigenlijk genoegen heb
had. Het was het eeuwig wentelen van den steen,
e steeds op nieuw omhoog wilde gewerkt zijn." (¹)

Wij hebben er bereids ter loops op gewezen, dat het
onvermijdelijke bankroet van elk zelfzuchtig gelukbejag
den voor veredeling vatbaren mensch tot eene vingerwijzing wordt in de richting van *trans*-egoïstische en non-individueele doeleinden; dat het ons met te meer toewijding behoort te vervullen voor onze hoogere, specifiek menschelijke en *zedelijke* levenstaak. De tragische zelfverloochening is de aanvang en de grondslag aller zedelijkheid; voorzeker is zij nog slechts grondslag of benedengrens en dus op zich zelve nog niet iets, maar alleen als basis van iets positiefs, waarvoor zij ruim baan heeft gemaakt. Doch de mogelijkheid eener zoodanige positieve toewijding aan onze omgeving in rechtstreekschen, en daardoor aan het groote geheel in middellijken, zin, wordt in allen gevalle aanmerkelijk verhoogd door onze negatieve axiologie. „Alles komt er voor de zedenleer op aan, dat men leere inzien, dat *de mensch niet doel* is *in zich zelf*, maar slechts een betrekkelijk middeldoel in het algemeene en planmatige

(¹) Goethe op den 27en Februari 1824, in zijne *Gespräche mit Eckermann* (Reclams Universalbibliothek 1e deeltje blz. 83).

organisme der wereld, hetgeen beteekent, dat hij kort en goed slechts middel is, en zich alleen in zoover als doel mag beschouwen, als zijne deugdelijkheid en dienstigheid, als middel, in stand wordt gehouden of verhoogd." [1]

Individueel welbehagen is in zich zelf geen wereld-doel; het *wereld*doel moet trans-individueel wezen. De zedelijkheid moet dan voor ons, menschen, het hoogste doel des levens zijn, want zedelijkheid beteekent reine toewijding aan belangen en doeleinden, die buiten ons zelven gelegen zijn. Zulk een doel staat van zelf, wat betreft motiveerende kracht, in omgekeerde reden tot onze belangstelling in eigen persoonlijk geluk en genot; het hoogere levensdoel des menschen moet daarom door het gelaten afzien van eigen baat aan motiveerende kracht winnen. Overigens kan ook het hoogere levensdoel des menschen, de zedelijkheid, niet zelf wereld-doel, of doelwit *aller* gebeurtenissen zijn. Het zedelijkheidsbegrip is veeleer net even betrekkelijk als dat der individualiteit: het doel van alle gezamenlijke zedelijke handelingen is veeleer de uitdooving der mógelijkheid tot zedelijke verplichting en werkzaamheid. De zedenleer sluit een geheel in van verhoudingen, dat uiteraard geen zelfstandig doel der schepping wezen kan. „De stelling, dat de wereld er is, *opdat* men er zich zedelijk in gedrage, staat logisch genomen op denzelfden trap met de bewering, dat een bal gegeven wordt, opdat de gasten rok en witte das zullen aandoen en zich overeenkomstig de regelen des bals gedragen." [2] Buitendien is het eene grondwaarheid van alle echte wijsbegeerte, dat wij allen slechts voorbijgaande mo-

[1] E. v. Hartm., *Phän. des sittl. Bew.*, blz. 550.

[2] T. a. p., blz. 661.

menten van zelfbezinning zijn in de zelfopenbaring en zelfontvouwing van den absoluten Geest; en welke toepasselijkheid kan het zedelijkheidsbegrip hebben op het Absolute als zoodanig, het Wezen, dat alleen *in* zich relatiën hebben kan? Waar blijft hier de mogelijkheid eener volstrekte, dat is blijvende of definitieve beteekenis der zedelijkheid? In *absoluten* zin genomen, kan de waarde des natuurverloops alleen van geluk-verschaffenden aard wezen. Alleen smart en genot zijn in dien zin iets positiefs, terwijl integendeel alle zedelijkheid, zoowel historisch als plaatselijk genomen, in hare concrete vormen geheel en al betrekkelijk is.

Elk ethisch optimisme, zoowel als de optimistische eudaemonologie, moet stranden op de vragen, wat de voorafgegane geslachten in hunne vaak beestachtige onzedelijkheid kunnen geacht worden te hebben aan een ideaal van zielenadel, dat als te eeniger tijd in de toekomst verwezenlijkt wordt gedacht, en in welken zin de dieren, die dan toch ook leden der schepping zijn, aan zulk een „positief" werelddoel iets zouden hebben. Kan het lijden der tot onderlinge wreedheid geschapene dieren door een alleen op menschen berekend ethisch werelddoel gerechtvaardigd worden? Men spreke daarom ook al niet van een optimisme in ethischen zin, al was het maar alleen om den vreeselijken hoop gemeenheid, die zich elk oogenblik in de daden van de meerderheid der menschen lucht. „Doch al was de wereld nog tienmaal onzedelijker dan zij is en zij bevond zich daar wel bij, dan zoude men niet kunnen zeggen, dat haar niet-zijn te verkiezen ware boven haar zijn en dus het pessimisme gelijk had." [1] De moraal

[1] E. v. Hartm., *Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus* (1877), blz. 109.

is eene vaan, welke wij allen naar onze beste krachten behooren te volgen, wanneer wij achting willen koesteren voor ons zelven, maar zij kan het pessimisme niet tot optimisme maken, evenmin als omgekeerd.

Verheven is het ideaal der volmaakte en werkdadige liefde, verheven het ideaal der volmaakte plichtsbetrachting. Doch de waan, als zoude de zedelijkheid der menschen op zich zelve wereldoel wezen, en wel niet wegens eene met haar verbondene gelukzaligheid (want dan ware deze het doel en de zedelijkheid slechts middel), maar onafhankelijk van den gelukstoestand der individuën, heeft bij nader toezien in het geheel geenen zin. Ook een ethisch optimisme is een doodgeboren kind. Men kan de zedelijkheid niet als een onafhankelijk en positief goed beschouwen, en het ware een wreede God, die met voorbedachten rade deze wereld vol angst en nood en strijd hadde geschapen alleen „opdat er zedelijkheid zij", of liever allengs ontsta, onder eenige weinige bevoorrechte levende wezens, hoedanige nog wel meer tot verscheuren dan tot verscheurd worden bestemd zijn. Neen, niet doel op zich zelf is de zedelijkheid, die overigens zoo schoone tegenpool der aanvankelijke zelfzucht; eene toewijding aan het geheel, als tegenhanger der oorspronkelijk uitsluitende zelfbeaming, verkrijgt eerst zin op den eenmaal bestaanden, en in zijne irrationaliteit te negeeren, grondslag der werkelijkheid, als *middel* dus tot opheffing van *verkeerdheden*, welke tegelijk met die werkelijkheid gegeven zijn. De diepste zin en beteekenis der zedelijkheid, het nevelachtig verschiet waarop zij henenwijst, kan dan alleen de opheffing der werkelijkheid zelve wezen, al zien wij in onzen aioon voorloopig nog geen hoe en geen wanneer, al is hier de concrete conceptie bij de algemeene en schematische

logica verre ten achter. Overigens kan natuurlijk de zedelijkheid in geen geval zoo iets als een enkel algemeen menschelijken zelfmoord beteekenen, want behalve dat dit eene zelfzuchtige en laffe desertie zoude zijn van den post, waarop de Voorzienigheid ons noodig heeft ter bereiking van het algemeene doel, zoude het ook in geen opzicht aan het Al iets baten, maar veeleer vertraging insluiten van verlossing. Zelfs „wanneer *alle* menschen zonder uitzondering erin toestemden, een gezamenlijken zelfmoord der menschheid te begaan, dan zoude toch de ledig gewordene plaats van den mensch op aarde op nieuw bezet worden door dezelfde krachten, die reeds eenmaal tot het ontstaan des menschen leidden, zoodat er in den grond niets gewonnen ware." (¹)

Staan wij voor ons dan pal op onzen post, in het vertrouwen op het voor *ons* alsnog onbereikbare einddoel; vervullen wij onzen plicht van trans-egoïstische toewijding, waar ons verstand dien als voorloopig voorhanden aanwijst. Doen wij dit, ook zonder ons zelven wijs te maken, dat wij daarmede eenigerlei „positief" einddoel najagen: dat ware eene nieuwe soort van hersenschim. In laatsten, in allerlaatsten aanleg is ook de zedelijkheid niets positiefs. „Zedelijkheidsbegrippen zijn alleen uit de onderlinge verhouding van individuën afgeleid; ze over te dragen van de partieele individuën op de wereld als geheel, of zelfs op het daaraan ten grondslag liggende Wezen, wil zeggen, dat men ze tegen hunne beteekenis in gebruikt. Ieder ethisch oordeel over de waarde der wereld als geheel, of ook over het daaraan ten grondslag liggende Wezen, is daarom onlogisch en tegenstrijdig, terwijl een eudaemonologisch oordeel betreffende het Heelal als inbegrip van met gevoel be-

(¹) E. v. Hartm., *Phän. des sittl. Bew.*, blz. 594.

is eene vaan, welke wij allen naar onze beste krachten behooren te volgen, wanneer wij achting willen koesteren voor ons zelven, maar zij kan het pessimisme niet tot optimisme maken, evenmin als omgekeerd.

Verheven is het ideaal der volmaakte en werkdadige liefde, verheven het ideaal der volmaakte plichtsbetrachting. Doch de waan, als zoude de zedelijkheid der menschen op zich zelve werelddoel wezen, en wel niet wegens eene met haar verbondene gelukzaligheid (want dan ware deze het doel en de zedelijkheid slechts middel), maar onafhankelijk van den gelukstoestand der individuën, heeft bij nader toezien in het geheel geenen zin. Ook een ethisch optimisme is een doodgeboren kind. Men kan de zedelijkheid niet als een onafhankelijk en positief goed beschouwen, en het ware een wreede God, die met voorbedachten rade deze wereld vol angst en nood en strijd hadde geschapen alleen „opdat er zedelijkheid zij", of liever allengs ontsta, onder eenige weinige bevoorrechte levende wezens, hoedanige nog wel meer tot verscheuren dan tot verscheurd worden bestemd zijn. Neen, niet doel op zich zelf is de zedelijkheid, die overigens zoo schoone tegenpool der aanvankelijke zelfzucht; eene toewijding aan het geheel, als tegenhanger der oorspronkelijk uitsluitende zelfbeaming, verkrijgt eerst zin op den eenmaal bestaanden, en in zijne irrationaliteit te negeeren, grondslag der werkelijkheid, als *middel* dus tot opheffing van *verkeerdheden*, welke tegelijk met die werkelijkheid gegeven zijn. De diepste zin en beteekenis der zedelijkheid, het nevelachtig verschiet waarop zij henenwijst, kan dan alleen de opheffing der werkelijkheid zelve wezen, al zien wij in onzen aioon voorloopig nog geen hoe en geen wanneer, al is hier de concrete conceptie bij de algemeene en schematische

logica verre ten achter. Overigens kan natuurlijk de zedelijkheid in geen geval zoo iets als een enkel algemeen menschelijken zelfmoord beteekenen, want behalve dat dit eene zelfzuchtige en laffe desertie zoude zijn van den post, waarop de Voorzienigheid ons noodig heeft ter bereiking van het algemeene doel, zoude het ook in geen opzicht aan het Al iets baten, maar veeleer vertraging insluiten van verlossing. Zelfs „wanneer *alle* menschen zonder uitzondering erin toestemden, een gezamenlijken zelfmoord der menschheid te begaan, dan zoude toch de ledig gewordene plaats van den mensch op aarde op nieuw bezet worden door dezelfde krachten, die reeds eenmaal tot het ontstaan des menschen leidden, zoodat er in den grond niets gewonnen ware." (¹)

Staan wij voor ons dan pal op onzen post, in het vertrouwen op het voor *ons* alsnog onbereikbare einddoel: vervullen wij onzen plicht van trans-egoïstische toewijding, waar ons verstand dien als voorloopig voorhanden aanwijst. Doen wij dit, ook zonder ons zelven wijs te maken, dat wij daarmede eenigerlei „positief" einddoel najagen: dat ware eene nieuwe soort van hersenschim. In laatsten, in allerlaatsten aanleg is ook de zedelijkheid niets positiefs. „Zedelijkheidsbegrippen zijn alleen uit de onderlinge verhouding van individuën afgeleid; ze over te dragen van de partieele individuën op de wereld als geheel, of zelfs op het daaraan ten grondslag liggende Wezen, wil zeggen, dat men ze tegen hunne beteekenis in gebruikt. Ieder ethisch oordeel over de waarde der wereld als geheel, of ook over het daaraan ten grondslag liggende Wezen, is daarom onlogisch en tegenstrijdig, terwijl een eudaemonologisch oordeel betreffende het Heelal als inbegrip van met gevoel be-

(¹) E. v. Hartm., *Phän. des sittl. Bew.*, blz. 594.

werkzaamheid voor het groote geheel naar ons beste weten en de voorloopige eischen des oogenbliks, en dit in het besef der bovenzinnelijke wezensgemeenschap tusschen de gezamenlijke individualiteiten, die allen niet dan integrante centra zijn, waarin de absolute Geest door de onderlinge werking der tegenstellingen op overwegend smartelijke wijze tot alsnog verstrooide zelfbezinning geraakt. Werkdadige belangstelling in het groote en tragische doel der algemeene ontwikkeling van bewustzijn en zelfbezinning, als welke voorloopig voor ons het duidelijkste oogmerk is, dat de Natuur in ons, menschen, nastreeft, en waaraan wij krachtig moeten medewerken, als aan het eenige „positieve" doel, dat wij ons kunnen denken. Voortdurende opmerkzaamheid daarbij op de gelegenheden tot stelselmatige en oordeelkundige leniging, zij het ook nimmer tot opheffing of wegneming, van den uit het feit zelf der individualisatie voortspruitenden algemeenen nood. Daadwerkelijke toewijding, om kort te gaan, aan het dubbelzijdige ideaal van *volmaakte Redelijkheid en Plichtsbetrachting*, dat wel niemand onzer voor zich zelven vermag te verwerkelijken of zelfs zuiver te denken, maar dat daarom niet minder invloed kan erlangen op onzen handel en wandel, en ons allen in verschillende graden van duidelijkheid voor den geest zweeft als de poolster van ons levenspad.

Men hoort menigmaal beweren, dat de leer der pessimistische wijsgeeren, bij beginselvaste beaming, tot zelfmoord leiden moet. Deze bewering staat eigenlijk voor meer dan een, en wel als verwijtende opmerking aangaande wat bij derden zal gebeuren, als vinnige tot den vertooger gerichte eisch om zelf door de daad te bewijzen dat de levensverachting gemeend is, en als

eigen leven en zich ermede vergenoegt voor anderen te leven, dien geworden van zelf wat de andere te vergeefs poogde te bejagen, — natuurlijk niet eigenlijk *geluk*, maar toch de vulling des levens met eenen inhoud van duurzame waarde, welke niet onder de hand wegbrokkelt. Zoodoende eerst erlangen wij eene houdbare uitlegging van de oorspronkelijk in ebionitischen (1) en transcendent-eudaemonistischen zin bedoelde evangelische spreuk: „Wie zijne ziel (d. i. zijn Ik) liefheeft, die zal haar verderven; wie echter zijne ziel haat, zal ze behouden." (2) „De geheele rijkdom des levens staat in rechte reden tot den rijkdom aan smarten waaraan men zich blootstelt, en die men van het Noodlot gewillig aanneemt." (3)

Naar ik hoop, zal het langzamerhand den lezer helderder tot bewustzijn zijn gekomen, in welke dubbele spits wijsgeerige bespiegelingen bij beginselvast doordenken moeten uitloopen ten opzichte van de waarde en het doel des levens. Besliste resignatie in elken hedonisch-axiologischen zin des woords, bij nederig vertrouwen op de Voorzienigheid in rationeel-teleologischen zin. Zelfverloochening van het phaenomenale ik en zijne eigenliefde, bij werkdadige toewijding aan het planmatig verloopend natuurproces buiten ons. Onbaatzuchtige

(1) De *Ebionieten* beschouwden Jezus nog als mensch en achtten hem den zoon van Jozef en Maria; zij hielden zich aan de Joodsche gebruiken, verwierpen de brieven van „Paulus" en noemden den schrijver ervan eenen afvallige van de wet. Zij gebruikten alleen een „evangelie volgens de Hebreeërs" en hechtten aan de anderen weinig waarde. Hunnen naam ontleenden zij aan het Hebreeuwsche *ebiôn* = armoedig. Zie de *Kerkelijke Geschiedenis* van Eusebius (265—338), III 27 en VI 17.

(2) E. v. Hartm., *Phän. des sittl. Bew.*, blz. 595.

(3) T. a. p., blz. 39.

werkzaamheid voor het groote geheel naar ons beste weten en de voorloopige eischen des oogenbliks, en dit in het besef der bovenzinnelijke wezensgemeenschap tusschen de gezamenlijke individualiteiten, die allen niet dan integrante centra zijn, waarin de absolute Geest door de onderlinge werking der tegenstellingen op overwegend smartelijke wijze tot alsnog verstrooide zelfbezinning geraakt. Werkdadige belangstelling in het groote en tragische doel der algemeene ontwikkeling van bewustzijn en zelfbezinning, als welke voorloopig voor ons het duidelijkste oogmerk is, dat de Natuur in ons, menschen, nastreeft, en waaraan wij krachtig moeten medewerken, als aan het eenige „positieve" doel, dat wij ons kunnen denken. Voortdurende opmerkzaamheid daarbij op de gelegenheden tot stelselmatige en oordeelkundige leniging, zij het ook nimmer tot opheffing of wegneming, van den uit het feit zelf der individualisatie voortspruitenden algemeenen nood. Daadwerkelijke toewijding, om kort te gaan, aan het dubbelzijdige ideaal van *volmaakte Redelijkheid en Plichtsbetrachting*, dat wel niemand onzer voor zich zelven vermag te verwerkelijken of zelfs zuiver te denken, maar dat daarom niet minder invloed kan erlangen op onzen handel en wandel, en ons allen in verschillende graden van duidelijkheid voor den geest zweeft als de poolster van ons levenspad.

Men hoort menigmaal beweren, dat de leer der pessimistische wijsgeeren, bij beginselvaste beaming, tot zelfmoord leiden moet. Deze bewering staat eigenlijk voor meer dan een, en wel als verwijtende opmerking aangaande wat bij derden zal gebeuren, als vinnige tot den vertooger gerichte eisch om zelf door de daad te bewijzen dat de levensverachting gemeend is, en als

gemelijke verzekering omtrent hetgeen men voor zich zoude doen, was men zelf van de tragische leer doordrongen. Wel beschouwd onthullen zich al die beweringen weder als uitingen van instinctmatig primaire levensopvatting, waarin nog een leven zonder hope op geluk onmogelijk wordt geacht, terwijl met name in de eerste bedoeling toch ook weder vooroordeel ligt besloten aangaande zelfvernietiging als zoodanig. In de benaming zelfmóórd zonder meer is reeds de zienswijze uitgedrukt, dat een vrijwillig heengaan uit het leven uiteraard en als zoodanig valt af te keuren, dat het misdadig en onzedelijk is. Doch dit is niet zoo, wel overwogen niet eens voor het alledaagsch bewustzijn: denkbaar en gebeurlijk is een henengaan dat uit onbaatzuchtige overwegingen volgt. En *het is alleen de gezindheid, de bedoeling, die van zelfvernietiging zelfmóórd kan maken, in gevallen, namelijk, waar dezelve eene verzaking is van plicht;* waar iemand met volle bezinning om deze of die redenen de overtuiging mocht hebben opgedaan, dat hij voortaan een nutteloos bestaan zoude voortsleepen en zijner omgeving verder slechts tot last en belemmering zoude kunnen zijn, ware eene uit zoodanige overwegingen voortvloeiende zelfvernietiging zelfs als veel wisser „deugdzaam" aan te merken dan de sinds eeuwen geprezene daden van dapperheid, die men meestal in eenen staat van onberedeneerde opgewondenheid begaat. Dat overigens de verbreiding van onbaatzuchtigheid bij menigten van menschen dra zoo ver zal gaan, staat niet te duchten; wie het vreeselijk mocht vinden, dat de menschheid in de toekomst wat minder krampachtig aan het leven mocht leeren hangen dan tot dusverre bijna overal het geval is geweest, kan zich met de gedachte troosten, dat zelfs bij de sterkste verstands-

verheldering de driften tegenover de inzichten ontzettend machtig zijn, en de redelooze levensdrang verbazend lang met alle verstandelijke bezinning vermag te spotten. Zonder bijkomstige verregaande ondraaglijkheid van persoonlijk leed maakt feitelijk niet licht eene afgetrokkene en theoretische overtuiging zóó levenszat, dat men zich zelf te niet doet; moge ook al de statistiek ons leeren, dat in het algeméén het stijgen van menschelijk verstandspeil toeneming van neiging tot zelfmoord medebrengt, het „gevaar" van *uitsterving* der menschheid is in weerwil van het uitvallen eener aangroeiende percentage van slecht geaccommodeerde teleurgestelden voorloopig niet bijzonder groot. In zoo verre, voorts, de bewering als argumentum ad hominem bedoeld is, als een eisch om zich zelven te dooden als zichtbaar bewijs van den ernst der overtuiging, valt te antwoorden dat zulk een eisch al even weinig bewijst als argument van de zijde des sprekers als hij redelijk mag heeten in het algemeen. Argumenten zijn argumenten of zij zijn het niet; ieder onzer staat of valt ten slotte met eigene overtuiging, en de theorie, de bewering, als zoodanig wordt aan anderen door een philosophischen zelfmoord even weinig bewezen als een philosophisch vóórtleven ze wederlèggen kan. Om niet te gewagen van den anderen even nijdigen zin waarin de eisch kan zijn bedoeld, de eisch dat de mensch van verhelderd verstand juist om zijn beter en meer verfijnd besef plaats zoude hebben te maken voor de bruti, die in eigene zelfbeaming zijne vertoogen alleen maar wenschen te keeren tegen hemzelven! En hier komen wij eigenlijk aan de kern der voor zoo velerlei uitlegging vatbare bewering: op de keper bezien onthult zij zich als uiting van gemelijk verzet van den levensdrang zelven, waarin de zucht

naar eigen geluk en genot zich tegenover de van buiten komende ontgoocheling en ontnuchtering tracht staande te houden en door te zetten; het is hier eigenlijk weer de zelfzucht die erkent, dat was men doordrongen van de onwaarde des levens gelijk de tragisch gezinde denker dat beweert te zijn, men zelf bij zulk eene overtuiging niet voort zoude willen leven. Zoo echter doorzien, wordt de bewering eene bekentenis van volstrekte eigene onzedelijkheid, eene bekentenis van onvermogen om zonder begoochelingen in den kring, waarin de Voorzienigheid ons heeft geplaatst, de taak te verrichten, die onze hand vindt om te doen. Wie zóó gezind is, zoude bij slot van rekening toch zeer zeker nog door onze leer tot zelfmoord kunnen komen. Tot zelfmoord immers kan zij leiden in den zich zelf en niets dan zich zelf zoekenden waardeloozen lafaard, die zich geen ander doel vermag te stellen dan eigen streeling en zingenot, kome er van de rest om hem henen wat ervan komen wil! *Die* lieden moeten soms door eene sterk gevoelde wanhoop aan eigen positief geluk tot zelfmoord geraken, maar daarom nog niet hij, in wien te midden van den instinctmatigen levensdrang ook een vonk van hoogere en edelere gezindheid gloort! Wie het vermogen in zich bespeurt eener, zij het ook slechts geringe, werkzaamheid voor trans-egoïstische idealen, zal door eene tragische wereldbeschouwing veeleer des te bescheidener worden gestemd in zijne persoonlijke eischen aan het leven, en te meer worden gewezen op den zedelijken eisch, om werkzaam te zijn voor *anderen*, zonder verwachting van prettig loon. Neen! „het ware pessimisme, dat wel de bereikbaarheid van positief geluk in ieder opzicht loochent, maar de bereiking leert van den betrekkelijk dragelijksten levenstoestand door een zedelijk gedrag, en dat tegelijk

de overtuiging van de onophoudelijk voortschrijdende ontwikkeling der menschheid en des Heelals niet uit- maar insluit, vereenigt juist in zich de noodige zielkundige en verstandelijke voorwaarden tot het mogelijk maken eener offervaardige overgave der persoonlijkheid aan den providentieelen wereldloop, aan het proces m. a. w. der voortschrijdende verwerkelijking van het *religieus-ethisch idealisme*, evenals ook alleen de wijsgeerig pessimistische wereldbeschouwing de grondslag is, waarop dit idealisme zuiver en rein gedijen kan." [1]

Vatten wij het pessimisme op in echt wijsgeerigen zin, dan zullen de Waarheid en de Plicht voortaan onze eenige idealen worden in den reinen en strengen zin des woords. In hunne zuiverheid hebben die twee gedachten met individueel genotbejag niets te maken, zij het ook dat incidenteel juist deze doeleinden menigmaal de schoonste en verheffendste oogenblikken verschaffen aan hem, die in zijn streven niet zich zelven *zoekt*. Storen wij ons niet aan de drogredenen derzulken, die in een zoo opgevat levensdoel slechts eene soort zien van *verfijnd egoïsme*, en in het gelaten gevoel van zelfbevrediging over verhooging van eigen verstandelijk en zedelijk peil, bij alle smartbarende onderdrukking van slechte neigingen, een prettig aequivalent bij anderen willen zien van hun eigen, op het welzijn van niets buiten hen gericht, geluksbejag! Storen wij ons ook niet aan de skeptische houding van hen, die het ideaal van volmaakte deugd om zijne *onbereikbaarheid* voor niet veel meer dan eene hersenschim vermogen te houden: eene hersenschim is de deugd, ook in dien zin, niet. Voorzeker valt het toe te geven, dat het der groote meer-

[1] Ed. v. Hartm. *Zur Gesch. u. Begr. des Pess.* blz. 99.

derheid onzer medemenschen met niet veel anders waarlijk ernst is dan met eten, drinken en geslachtsgenot, en dat de verlangde zelfverloochenende toewijding aan het Onpersoonlijke streng genomen slechts een „ideaal" is, dat als zoodanig wellicht nog door geen sterveling ter wereld in volmaakt onbaatzuchtige plichtsvervulling is verwerkelijkt, — „gelijk geschreven staat: er is niemand rechtvaardig, ook niet één." [1] *Als* ideaal echter, tot hetwelk een iegelijk in meerdere of mindere mate vermag te *naderen*, kan en moet zij vastgehouden worden, en is dan alles behalve zonder invloed op de zuivering onzes wils. Een begrip te verklaren voor een ideaal, is volstrekt hetzelfde niet als het te verklaren voor eene hersenschim; veeleer weten wij allen, welke machtige factoren de door den mensch nagejaagde idealen in de geschiedenis der aarde te aller tijd geweest zijn. Wat zijn een groot gedeelte der steeds veranderende aardsche toestanden anders dan benaderende verwerkelijkingen van idealen, die in hunne volstrektheid aan onzen greep ontsnappen? Het Ideaal eene hersenschim, omdat het niet te verwerkelijken is? „Het is niet werkelijkheid, ja, maar een gelouterd, van de onzuiverheden der toevalligheid gereinigd vóórbeeld voor de werkelijkheid; het is een voortbrengsel des géestes, doch niet een willekeurig maar noodzakelijk voortbrengsel ervan; het is niet de waarheid, want de waarheid is slechts het gedachte béeld der werkelijkheid; doch het is méér dan waarheid, wijl het béter dan de werkelijkheid is. Het is echter ook geene hersenschim, want het wordt immers dagelijks verwerkelijkt; het wordt slechts niet *als* ideaal verwerkelijkt, omdat het zich bij de verwerkelijking aan duizend hindernissen stoot, door

(1) Rom. VIII. 10.

doornen en struikgewas van het waas op zijne vleugels beroofd en met het slijk der werkelijkheid bespat wordt." [1]

Het is eene schier onvermijdelijke zaak, dat bij alle inspanning tot voldoende toelichting en voorkoming van misverstand eene wereldopvatting als de hier voorgedragene, met hare bankroetverklaring van alle op eigene genietingen gerichte zelfzucht, in de hoogste mate tegen de vleug gaat bij allen, die zelve nog in de begoochelingen van den Sansara bevangen zijn. Zelfs wijsgeeren van beroep, in stilte gebeten op de „negativiteit" onzer wereldbeschouwing, doch onmachtig hunnen lezers of hoorders het optimisme voor te demonstreeren, trachten daarom den stand der axiologische vraag te verduisteren, door bijv. met een voornaam gezicht te verklaren, dat voor den deskundige alle axiologie maar gekheid is, en optimisme en pessimisme in waarheid gelijkelijk gegrond en ongegrond zijn, doordat zij uiteraard geheel aan het subjectief believen der betrokkene individuen zijn overgelaten [2] Eene gemakkelijke wijze, om zich met behoud van deftigheid op een goedkoopjen van een onwelkom vraagstuk af te maken, en die bovendien het voordeel heeft, dat men ze op alle mogelijke onwelkome disputen gebruiken kan als „passe-partout." Den schrijver dezer verhandeling zoude een dergelijk voornaam aequilibrium meer ontzag inboezemen, konde men tegenover het pessimisme ook wijzen op aannemelijke theodiceeën; wat in *die* richting echter te leveren is, kan men reeds leeren uit Kant's verhandeling „*Over het mislukken aller wijsgeerige pogingen in de Theodicee* (1791)." Wat betee-

(1) E. v. Hartm., *Phän. des sittl. Bew.*, blz. 146.

(2) Zoo bijv. Fritz Schultze, in het tweede deel zijner *Philosophie der Naturwissenschaft* (1882).

kent het optimisme van eenen Leibnitz tegenover het groote feit, dat de opvatting des levens bij schier alle andere groote denkers, ook bij den anders zoo agnostisch gezinden Kant bijvoorbeeld, (2) van overwegend tragischen aard is geweest? Niets dan eene ontduiking der discussie is het, wanneer men zich van sommige zijden met de leus: „Alles subjectief!" van het axiologisch vraagstuk tracht af te maken. Voorzeker, tot eene algebraïsche formule kunnen wij onze meeningen omtrent de onderlinge verhouding van stemmingen en gewaarwordingen niet herleiden; doch weinig kosmologische meeningen, ook in de natuurwetenschap, zullen in dien zin strict zeker en vaststaande mogen heeten. Zoude zij er echter minder een droevig natuurfeit om zijn, de doodsangst der door den leeuw gejaagde en aan stukken geretene gazelle, wijl zij voor het betrokken dier wat men noemt subjectief is en wij ons die alleen bij wijze van hypothetische overdracht vermogen voor te stellen? Hij die zoo spreekt, houde op met alle poging om anderen te overreden, en bedenke, dat hij bij géén probleem ter wereld rechtstreeks iets anders dan zich zelven heeft. Subjectief, wel zeker! Men redeneere toch eerst eens op zijne beurt de akelige gevolgen weg van den voor het geheele natuurverloop essentieelen strijd om het bestaan, eer men op voornamen toon de axiologische vraag opheft door een glimlachend en schouderophalend uitgesproken: „Subjectieve meeningen en stemmingen!" Waarom zoude de subjectiviteit des gevoels ons verhinderen, om bij benadering met ons verstand vast te stellen, wat in de gewaarwordingen der overige levende wezens de overhand heeft? Berust niet *alle* levenswijsheid en menschen-

(2) Zie E. v. Hartm. *Zur Gesch. u. Begr. des Pess.*, blz. 1—64.

kennis op de stille onderstelling, dat wij in ons eigen binnenste het middel vinden om vreemde gewaarwordingen en gedachten bij analogie te begrijpen, op de onderstelling m. a. w. dat alle bewustheid door hare bovenzinnelijke wezensgemeenschap gelijkslachtig is? De axiologische beoordeeling des levens zoude niets dan eene vraag van zuiver persoonlijke gewaarwording en stemming zijn? Weinig eer voor wie dat beweert! „Hij die volhoudt, dat het menschelijk oordeel over het gewicht der gewaarwordingen van genot en smart niet los is te maken van stemmingen, beweert daarmede, dat hijzelf zoodanig door stemmingen wordt beheerscht, dat hij niet eens heldere oogenblikken heeft." [1] Wil men wegens het onvermijdelijk hypothetisch charakter aller transsubjectieve kennis het agnosticisme huldigen, het zij zoo, doch men zij dan beginselvast en spreke niet meer, ook op ander gebied, van de Natuur en zijne medemenschen, alsof men óóit rechtstreeks iets anders dan eigen bewustzijnsinhoud leerde kennen. Doch genoeg van dit beroep op de subjectiviteit des gevoels, van dit insinueeren van dyskolie bij de tragisch gezinde denkers. Juist de gedachte aan zulk een insinueeren zoude ons persoonlijk te bitter kunnen maken, wanneer wij den tegenstander, bij wien *dat* dan natuurlijk óók persoonlijke charaktertrek is, zoo weinig gewicht zien hechten aan het heer van ziekten en zorgen en rampen, dat de overige menschheid teistert, aan de millioenen proletariërs, die omkomen schier van honger en ellende, en aan de tallooze dieren, die slechts geboren zijn om gejaagd te worden en verscheurd! Bitter *gestemd* zoude men in dezen juist worden tegenover den onverschilligen agnosti-

[1] Ed. v. Hartm. *Zur Gesch. u. Begr. des Pess.*, blz. 71.

cus, bij de gedachte aan het groote, het massieve, het akelige, het onuitroeibare feit van den alomtegenwoordigen strijd om het bestaan!

De zoogenaamd hoogere en kritische terughouding van philosophie-professoren, die het niet deftig en voornaam achten, *pessimistische* philosophen te zijn, is reeds geoordeeld door het feit, dat de overgroote meerderheid der menschen aan ingeboren *nijd* lijdt en afgunst, eene waarheid waarmede de onbehaaglijkheid des levens van zelve gegeven is. En wijst niet ook de waarheid, dat voor ons menschen het *geduld* zoo noodig en nuttig is, op eene vrij treurige hoedanigheid der wereld? Arme koningen der aarde! Hij die waant, dat pessimistische en optimistische argumentaties elkander neutraliseeren, denke maar eens aan Dante, en vrage zich af waarom diens Hel zoo flink, zijn Hemel zoo flauw moest uitvallen? De beroemde dichter vond op onze aarde natuurlijk veel meer gegevens voor de eerste dan voor de laatste schildering.

Elk optimisme moet ten slotte uitloopen op de erkenning eener ontzaglijke hoeveelheid botheid, wreedheid, smart en wansmaak in het grootste deel der ons bekende levende schepping, gevolgd door een rhetorisch ingekleed: „en desalniettemin." Voor hem, die doordenkt, wijst reeds het feit zelf der individualisatie, met zijne onvermijdelijke gevolgen van onderlinge botsing der afzonderlijke functiën, vrij duidelijk op het charakter van den gevoelstoestand, welke in het Heelal de overhand hebben moet. Angst en onrust vormen in het leven den grondtoon des gemoeds. Te allen tijde heeft dan ook de levensopvatting van groote dichters en wijsgeeren een tragisch charakter gedragen, en zelfs Hegel was eigenlijk pessimist, met dien verstande alleen, dat hij

in zijne betoogen de gevoelszijde onzes bestaans als „beneden de waardigheid der Idee" bijna doorloopend buiten bespreking liet. (1) Het is geenszins voor niet, dat de behoefte aan verlossing een der hoofdfactoren uitmaakt in het zoogenaamd godsdienstig bewustzijn, (2) en wie dieper ziet, bespeurt dat eene tragische axiologie zelfs de onontbeerlijke vooronderstelling is van elke waarlijk edele en zedelijke gemoedsontwikkkeling, dat er in het begrip eener zucht naar vermaak zelfs iets onedels en onwaardigs schuilt. „Alle godsdiensten, welke eene aanmerkelijke inwendige en zedelijke werking hebben uitgeoefend, hebben zich van meer of min pessimistische vooronderstellingen bediend, om de dikhuidige zelfzucht eeniger mate tot rede te brengen;" (3) zonder pessimisme is niet eens godsdienstig gevoel mogelijk, gelijk nog door het volgende in het kort worde verduidelijkt. (4)

De oorspronkelijke drang, die aan alle levensontvouwing ten grondslag ligt, de zucht naar zelfbehoud, moet in zijne ethische beteekenis van zelfzucht of egoïsme ten grondslag liggen ook aan alle in den natuurmensch zich openbarende ontwikkeling van godsdienstig leven: oorspronkelijk immers is de zelfzucht eenvoudig albeheerschend, en zelfs heden is nog de grondtoon der

---

(1) Conferatur prof. Joh. Volkelt. *Das Unbewusste und der Pessimismus* (1873), blz. 246—255.

(2) „Alle godsdienst is pessimistisch; zijn diepste grond is behoefte aan verlossing." Prof. W. Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie*, 1e deel (1878), blz. 111.

(3) E. v. Hartm., *Phän. des sittl. Bew.*, blz. 52

(4) Vgl. E. v. Hartm., *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengange seiner Entwicklung* (1882), blz. 25 vlg., alsmede diens *Religion des Geistes* (1882).

overgeleverde Christelijke gezindten de zorg voor het eigen lieve heil. De mensch bespeurt aldra, dat zijn streven naar eigen geluk in zijn welslagen afhankelijk is van onberekenbare factoren buiten hem, — de machten der Natuur, — en dat het dus bij gelegenheid kan worden verijdeld. Hoe meer nu de mensch zijne hulpeloosheid gevoelt tegenover de natuurmachten; hoe meer hij beducht raakt voor inbreuk op de regelmaat in het feitenverloop dat den grondslag zijns levens vormt; te meer ook zullen zijne overdenkingen gericht zijn op bedoelde onberekenbare zijde in de werkingen der natuurmachten, overmits zijn bestaan ieder oogenblik door deze laatste wordt bedreigd. De kinderlijke zelfzucht van den natuurmensch stelt alles ter wereld in betrekking tot hemzelven en zijne belangen, en laat aanvankelijk de gedachte aan buiten hem liggende doeleinden in het geheel niet opkomen. Op dezen trap van ontwikkeling vermag de mensch dan de weldadige en schadelijke werkingen der omringende en op kinderlijke wijze als bezield gedachte Natuur alleen in den zin van wisselende en op hem gerichte *stemmingen* der natuurmachten op te vatten. In verband met het aanhoudend instinctmatig streven naar eigen geluk en het bewustzijn zijner onmacht om het uit eigen kracht te bereiken, verwekt deze voorstelling in hem den wensch om in nadere *betrekking* tot die machten te geraken, en door zijne eigene houding in smeekingen, offers en diergelijke hunne vijandschap te doen verkeeren in welwillendheid. Zoodra de mensch zich zoo stelt tegenover de natuurmachten, op de gedachte waaraan hij door zijne waarnemingen is geraakt en waaraan dan zijne verbeelding concreteren vorm verschaft, houden zij op enkel natuurkrachten te wezen, en worden *goden*, een ommeslag waardoor ook des men-

schen geheele verhouding tot dezelve van bijzonderen, d. i. godsdienstigen, aard wordt. Uit het hier gezegde vloeit o. a. voort, dat van de voorwerpen der godsdienstige vereering onderscheidene definities kunnen gegeven worden, definities welke formeel onderscheiden, maar wat hun inhoud belangt, van gelijke beteekenis zijn. Men kan zeggen: de goden zijn producten van den drang naar geluk; het zijn scheppingen der vrees, der hoop, of ook, het zijn transcendente projecties van menschelijke wenschen. Daar de hoop ook een wensch is en iedere wensch ontevredenheid insluit met het tegenwoordige, een toestand dus waaruit men bevrijd of *verlost* zoude willen raken, is alle godsvoorstelling in laatsten aanleg alleen af te leiden uit 's menschen ingeborene *behoefte aan verlossing*, uit zijne natuurlijke hoedanigheid alzoo, welke hem steeds aandrijft om het geluk te zoeken, en nooit in staat stelt dit met eigen middelen te bereiken. Ware het menschelijk leven vrij van lijden, of bezat de mensch het besef en de kracht om zich zonder onzichtbare hulp van zijn lijden te bevrijden, de godsdienst zoude nooit ontstaan zijn. M. a. w.: *Het pessimisme in den ruimsten zin des woords is onontbeerlijk postulaat van het godsdienstig bewustzijn*, en daar het laatste van zijne zijde weder de grondslag is voor alle waarlijk *zedelijke* bewustheid, in hare hoogste, *algemeene* verlossing verlangende, beteekenis, zoo is ook de ware zedelijkheid alleen bij de onderstelling eener pessimistische wereldbeschouwing denkbaar. Het pessimisme, naar behooren opgevat, leidt tot zelfverloochenende belangstelling in het verlossing behoevende Geheel; door de overschrijding van het als verschijnsel gegevene — het Al is nimmer als object „gegeven" — en de opneming eener transcendente, op het Absolute gerichte

beteekenis, valt het daarom met den godsdienst tezamen.

Verbonden met het *medelijden*, dat op het duistere gevoel van algemeene wezensgemeenschap met den lijdenden natuurgenoot berust, leidt de behoefte aan verlossing den mensch tot zelfverloochening van het Ik, nog eer hij heeft ingezien, dat zijne persoonlijke vrijheid alleen in de uitsluitende en volstrekte afhankelijkheid van God bestaat en eene essentieel persoonlijke autonomie dus illusie is. Daarom kunnen wij zeggen: de godsdienst is een gevolg der zelfzucht, maar een gevolg, dat reeds in het eerste oogenblik van zijn optreden zijnen grondslag verloochent, of liever alleen ontstaan kan door de opheffing van den grondslag zelven en de (aanvankelijk bijna onbewuste) substitutie van een trans-egoïstisch voorwerp van belangstelling. Deze stand van zaken is wel geschikt om ons de wijsheid der Voorzienigheid te leeren bewonderen, ook in den godsdienstigen ontwikkelingsgang der menschheid, daar een met zoo eenvoudige middelen gemaakt begin zich toch doet kennen als toereikenden grondslag voor de geheele volgende opklimming van het godsdienstig bewustzijn der menschheid tot zijne tegenwoordige hoogte in de metaphysische formules van den pan-pneumatisch of idealistisch-dynamisch gezinden wijsgeer.

Het zal na het voorgaande wel geen verder betoog meer behoeven, dat men zoude dwalen, indien men het wijsgeerig pessimisme der 19e eeuw voor eene ziekelijke vrucht wilde houden van de verkeerde overbeschaving in den jongsten tijd. Alleen de min juiste naam is nieuw, en de levensopvatting van een Spinoza, Kant, Fichte of Schelling was even beslist tragisch als de hier voorgedragene wereldbeschouwing. [1] Deze heeft met per-

(1) **Als proeve van de wijze waarop in het algeméén het genie**

soonlijke dyskolie weinig of niets te maken, en dringt zich zoozeer aan alle denkende geesten op, dat reeds onder de kinderlijk optimistische Hellenen een Aristoteles geen hoogeren eudaemonologischen levensnorm wist op te stellen, dan het voor den genotjager vrij troostelooze voorschrift: „De wijze tracht naar vrijdom van smart, niet naar genietingen." [1] En tot welke axiologische slotsom het antieke hedonisme in Hegesias geraakte, is den geschiedkundige welbekend.

In weerwil van het eventueel bestaan eeniger zondagskinderen onder de kleine minderheid van ons geslacht, zijn wij wel genoopt om over het geheel op de vraag naar de hedonische waarde des levens het weemoedig antwoord te geven, dat het leven als doel in zich zelf eene mislukte zaak zoude zijn, en er minder goed in is dan kwaad. In alle op individualisatie of onderlinge tegenstelling gegronde levensfunctie moet de som der wanbevredigingen van het streven grooter dan die der bevredigingen zijn. Zelfs in de beoordeeling des levens door hen, die bij aangeborene onverschilligheid het meest door de Fortuin begunstigd zijn, schuilt eene groote mate van zelfbedrog: ook bij den rijkste en domste en gezondste en hardvochtigste onzer heerscht meer zorg en bekommering dan voldaanheid, meer ontevredenheid dan genot, meer getob dan genoegen; en heeft men geene groote wederwaardigheden, dan schept men zich kleine grieven of zorgen, die praktisch

---

in zijn beste oogenblikken over de wereld en het leven denkt, beveel ik ter inzage aan: Max Seiling's *Perlen der pessimistischen Weltanschauung* (München 1886), eene kleine maar voor het doel toereikende bloemlezing.

[1] *Ethica Nicomachea* VII 11, blz. 87 in den tweeden band der Aristoteles-uitgave van Firmin Didot (Parijs 1850).

op hetzelfde nederkomen, en dit wijl de voorwerpen onzer wenschen slechts de onmisbare voorwendsels voor de akelige behoefte zelve om te wenschen zijn. Kortom, „de pessimistische opvatting des levens, welke men de negatieve wereldbeschouwing kan noemen, wijst het leven *als zoodanig* in iedere zijner mogelijke gestalten af, wijl zij heeft leeren inzien, dat het leven in elken vorm met overwegend leed is behept en de jacht naar geluk op begoochelingen berust, die van het standpunt der individueele eudaemonie genomen op niets dan foppage uitloopen." (¹) Zij beschouwt voor het zelfbewuste individu den levensregel van zelfverloochenende toewijding aan zijne plichten als het zedelijk richtsnoer dat onvoorwaardelijk op den voorgrond dient gesteld te worden, doch acht de smarten der gezamenlijke levende wezens daarom nog geenszins gerechtvaardigd in optimistischen zin, wanneer men van sommige zijden een dianoëtisch of ethisch werelddoel onderstelt, den providentieelen eisch m. a. w. „dat er kennis of liefde zij."

Onder hen, die voor materieelen rampspoed betrekkelijk behoed blijven, doch daarbij, ook ondanks eene zekere blijmoedigheid van gestel, bespiegelend doorzicht en diepte van gevoel genoeg bezitten om de ijdelheid en hartbeklemmende hoedanigheid van al het tijdelijke te leeren doorzien en met het algemeene lot van al wat leeft te sympathizeeren, wordt de waarheid der negatieve wereldopvatting bewust in den vorm van een onbeschrijfbaar haken naar het ongekende Absolute, het definitieve, een haken, dat eene niet onder woorden te brengen wanbevrediging insluit met al hetgeen de werkelijkheid in hare veranderlijkheid en vergankelijk-

(¹) Ed. v. Hartm., *Phän. des sittl. Bew.*," blz. 40.

heid vermag op te leveren. Juist zij, die zich gedurende hunnen levensloop het best en trouwst van hunne plichten hebben gekweten, verlangen, bij alle welvarendheid en dankbare waardeering van het goede des levens, het meest naar aflossing en rust, en het zijn gewoonlijk niet de edelste en meest beteekenende exemplaren van ons geslacht, voor wie het verlaten dezer wereld de meeste verschrikkingen heeft, — waarmede hier geen woord gezegd zij ten gunste derzulken, die in eene vuig zelfzuchtige wanhoop aan de genietingen des levens zich door zelfmoord onttrekken aan dikwijls zeer duidelijke verplichtingen tegenover huisgezin en maatschappij. Maar dit laatste neemt niet weg, dat juist een man, zoo ijverig en geestdriftig als de groote heidenapostel, ten laatste moede werd; dat hij wenschte ontbonden te worden en bij den Heer te zijn; en wie eenige levenswijsheid heeft opgedaan, zal moeten erkennen, dat eene zoodanige stemming het einde is van alle streven in hen die met hun denkvermogen hoog genoeg staan, om een ruimen en onverduisterden blik te leeren slaan op het leven en zijne innerlijke waarde. Om pessimist te worden in den wijsgeerigen zin des woords, behoeft men geene groote rampspoeden te verduren, noch ook bijzonder zwartgallig te wezen, en er zijn weinig schrijvers van beteekenis, bij wie men niet het besef van de ijdelheid des levens aantreft in den een of anderen vorm. Hier zij alleen herinnerd aan de woorden van Faust's bijtenden metgezel, „des Pudels Kern":

Vorbei und reines Nichts — vollkommen Einerlei!
Was soll uns denn das ew'ge Schaffen?
Geschaffenes zu Nichts hinwegzuraffen!

„Da ist's vorbei", was ist daran zu lesen?
Es ist so gut als wär' es nicht gewesen,
Und treibt sich doch im Kreis alsob es wäre.
Ich liebte mir dafür das ewig Leere.

De wereldbeschouwing der toekomst zal in eudaemonologisch opzicht peïoristisch zijn: dit kunnen wij, ook zonder groote zienersgaven te bezitten, vrij veilig voorspellen. „Voorzeker is de huidige strekking (d. w. z. het *bewust* voor oogen gehouden doel) der moderne maatschappelijke bemoeiingen hoofdzakelijk nog optimistisch, daar die bemoeiingen gedragen worden door den waan, dat het doenlijk is, eenen toestand van geluk te scheppen voor die klasse der menschheid, welke zich als het ongelukkigst voordoet. Zoo lang deze waan de massaas voortstuwt en prikkelt, is alles te verwachten van de onbeteugelde en ruwe kracht der menigte, die in het dwaze doel, zich in dit ondermaansche positief geluk te bevechten, alles moet verbrijzelen en vertrappen, wat schijnbaar tusschen haar en haar doelwit staat." (1) Aan deze inbeelding voorzeker zijn de beter bedeelden van ons geslacht zelve schuld. „Zoolang deze laatsten de minder goed bedeelden in stoffelijke genotzucht, gelukbejag en optimistische levensopvatting voorgaan, kan de arme en ellendige onzer dagen evenmin tot eene andere leer geraken, en zal hij zich dus tot elken prijs den weg trachten te banen tot de goederen, waarvoor hij de geheele maatschappij zich in felle gejaagdheid ziet aftobben." (2) Doch de ontnuchtering is in aantocht met onwederstaanbare kracht. Wel schettert men nog velerwege over de gehoopte zegeningen

(1) A. Taubert, *Der Pess. u. seine Gegner* blz. 114.
(2) T. a. p. blz. 115.

Christelijke zedeleer, ontdaan van de omwindsels eener verouderde dogmatiek, en heeft zelfs in leerstellig opzicht met het Christendom dit gemeen, dat zij de wereld slechts laat ontstaan zijn, om weder te worden opgeheven. Doch zij verwerpt het pessimisme in de tweede macht, hetwelk door den ouderwetsch leerstelligen Christen wordt beleden in de formule, dat er velen geroepen, maar weinigen uitverkoren zijn, een pessimisme, volgens hetwelk der meerderheid onzer ook hiernamaals onzeggelijke pijnen te wachten staan. Wij weten, dat niettemin juist het oude geloof den mensch paait met eenen wissel op het Onbekende. Doch ook in een tweede leven hiernamaals ware het bewustzijn van iederen geest wederom met overwegend leed behept, zoodra slechts het betrokken wezen, op welke wijze dan ook, zich uitte en in den een of anderen zin werkzaam was. Eene zoodanige werkzaamheid nl. is niet denkbaar zonder den *wil* om werkzaam te wezen, en deze wil zoude terstond op hindernissen moeten stuiten, vermits geen handelen mogelijk is zonder een beletsel waaraan de betrokkene wil zich verwerkelijkt. Bestond er daarentegen géene werkzaamheid, geene, ook niet de geringste bestaansuiting des geestes: lag deze in onbeweeglijke en geheel belangelooze rust of werkeloosheid, dan weet ik niet, wat dezen toestand zoude onderscheiden van het Nirwana, hetwelk door hen, die in erbarmelijke enghartigheid nog aan eenen hemel voor ettelijke bevoorrechte menschen gelooven, zoo dweepziek wordt bestreden en verafschuwd.

Alle beloften eener vergoeding of bevoorrechting hiernamaals zijn slechts omkoopingsmiddelen van verdichte waarde, uitgedacht ten bate van wie kleingeestig en zwak van harte zijn. „Wie zelf van geestdrift voor

de waarheid en reinheid zijner idealen doordrongen is, die kan zulk een omzien naar gehuurde strijders, zulk een angstig bewaken der tot omkooping der zwakken bestemde schatten verachten, en vol vertrouwen in de zege er op bouwen, dat de Idee niet zoo onmachtig is, dat zij zich niet uit eigen vermogen vermag door te zetten." (1) Die Idee, wij kennen haar thans: het is de volstrekt onbaatzuchtige toewijding aan de volmaakte Redelijkheid en de volmaakte Liefde, welke ons uit de verte wenken als de voorloopig nog in den nevel der toekomst gehulde tegenhangers van aanvankelijke redeloosheid en zelfbeaming. Men make zich toch, in strijd met die Ideeën, geene bekrompene verwachtingen meer, welke het verstand als zinloos, het hart als zelfzuchtig, veroordeelt! Om het gewaande persoonlijke leven hiernamaals tot stralenden en glansrijken tegenhanger te maken van het donkere en sombere ondermaansche, zouden wij den geest zooveel doenlijk zijne *zinnelijkheid* moeten trachten te ontnemen, want alleen daardoor zouden wij den toestand aan gene zijde des grafs, vergeleken bij den toestand hier, kunnen zuiveren en verfijnen. Maar wat blijft er zoodoende over van ons *ik*, dat *ik*, hetwelk wij immers wenschen te bestendigen en schadeloos te stellen? Alles valt immers daardoor weg, wat ons eigen geestelijk leven heeten kan: wetenschap en schoonheidszin, godsdienst, zedelijkheid en alle gemoedstoestanden der ziel, als liefde en haat, vriendschap en trouw, toewijding en vergeldingsdrang. Heft men onze aardsche organisatie op, dan heft men daarmede tegelijk ons vermogen op, om zich in aardschen zin voor iets anders te interesseeren; men wende en

(1) T. a p., blz. 98.

keere zich hoe men wil, de geheele som onzer bewustheid rust op voorbijgaand zintuiglijken bodem. Missen wij hiernamaals onze zinnelijke natuur ten gevolge eener algeheele purificatie, dan zijn *wij* dat niet meer, en kan de hemelsche heerlijkheid in Outopia geene vergoeding meer opleveren aan ons sensueel ik hier.

De wijsgeer verkondigt een verschiet van eeuwige rust, hetwelk volgens hem in zijne algeheele indifferentie een goed mag heeten tegenover de negatieve gelukbalans des levens. Men heeft deze leer te somber genoemd, en als eene zotte klucht laat zij zich voorzeker bezwaarlijk opvatten. Doch *troosteloos* en tot wanhoop voerend is niet de metaphysische leer, welke na den dood eene algemeene vereveniug belooft in volmaakte rust en daardoor de eeuwigheid maakt tot eenen diepen slaap, welke voor de onderscheidene eenheden door den droom van slechts een ondeelbaar oogenblik is afgebroken: troosteloos is niet de leer, welke eene algemeene hereeniging aller eenlingen predikt in den bewusteloozen boezem Gods: — maar veeleer het oude christelijke geloof, dat de aardsche pijnigingen en beslommeringen in de oneindigste macht verheft door een verschiet van eeuwige, zegge eeuwige martelingen hiernamaals. Hartbeklemmend is juist het geloof, dat voor de overgroote meerderheid alleen de eindelooze folteringen, en slechts voor eenige weinige bevoorrechte geesten eene toekomst van ploertig persoonlijke zaligheid kent. Moge de philosoof het leven ook tragisch opvatten en het voor slecht en niet wenschenswaard verklaren, hij raakt toch ten minste niet aan het gelijkmakend charakter des doods, maar verzacht veeleer diens verschrikkingen: hij toont den dood als een stralenden kelk, dien de donkere maar verevenende hand van het Eeuwige den onzaligen ster-

velingen reikt; terwijl daarentegen het verouderd geloof der vermolmde christelijke kerkgenootschappen verschrikkingen stapelt op verschrikkingen, en aan het feitelijk lijden der menschheid de nog veel geduchter pijnen toevoegt der verbeelding. Afgezien zelfs van de logica, waarop het natuurlijk voor den waarheidzoekenden mensch in de eerste plaats aankomt, moet, dunkt mij, ook wat het gemoed betreft, de wijsgeerige levensopvatting, bij al het tragische van haar charakter, in hoogeren graad sympathisch zijn dan de Godsdienst der middeleeuwen, met zijne bedreiging van eeuwige en door God buitendien reeds van den beginne voorziene straffen, gericht tegen de groote menigte der nog zoo gezegd geroepenen, waaronder volgens Matth. XX: 16 zoo weinig uitverkorenen zijn. De bewering, dat men uit dien hoofde in vrees en beving zijne zaligheid moet bewerken, (1) konde, vind ik, alleen in eene antieke slavenmaatschappij worden uitgedacht. Voorwaar, het zoude in God een non plus ultra van walgelijke ijdelheid moeten heeten, was het waar, dat Hij met voorbedachten rade een ontal van ellendige en overwegend tot slechtheid geneigde wezens had geschapen, om daaruit dan, na eene onafgebrokene onderlinge slachting, een klein publiek voor zijne heerlijkheid uit te kiezen, dat dan, onder het tandenknarsen der groote meerderheid van verdoemden, den partijdigen dwingeland toejuicht en applaudisseert. En dan praat men nog, van het standpunt der Christelijke orthodoxie, van den eisch der *liefde* tot God, terwijl toch, in plaats van sympathie voor zulk een Aziatischen alleenheerscher, slechts een oostersch ontzag voor zijne macht denkbaar is, eene macht die

(1) Philipp. II, 12.

de God der Christelijke dogmatiek gedacht wordt als overwegend in pijnigingen en martelingen te gebruiken. Zonder zelfs den irrationeelen bouw en de voor de kritiek geen stand houdende geschiedenis dier dogmatiek te ontleden, moeten wij stellen dat niemand met hoofd en hart eenige ware *liefde* kan gevoelen voor eene Voorzienigheid, welke het ondermaansche voor dieren en menschen tot een tranendal maakt, en der menschheid bij uitsluiting de onsterfelijkheid heeft gegeven, alleen om de groote meerderheid ervan voor eeuwig te verdoemen. Bah! Zoo iets hebben alleen anticke Semieten kunnen produceeren, en kan onder Ariërs alleen door eene soort van zelfverblinding in het intervallum der semitizeerende middeleeuwen voor eerbiedwaardige openbaring gehouden zijn. Van dergelijke, door judaïzeerende Christenen nog wel als eene blijde bloodschap alom verkondigde, slavengedachten zeggen *wij* thans: Mochten ze toch voor goed in vrede rusten! *Onze* wereldbeschouwing stelt ons in staat om in ons religieus gevoel de ware sympathie voor den in allen en alles *lijdenden* God te paren aan het besef zijner alomvattende verhevenheid. Deze mogelijkheid van de handhaving eener beredeneerde en met gronden omkleede, gevoelvol algeestelijke natuuropvatting, ook na de vernietiging onzer kinderlijke en zelfzuchtige begoochelingen, hebben wij te danken aan het zuiverend en combineerend genie van Eduard von Hartmann, den beginselvasten protestant bij uitnemendheid. Bij dezen denker heeft de reiniging der Arische gedachte van alles wat specifiek Joodsch in het Christendom is, haar volledig beslag gekregen; bij hem treedt als beweegreden voor het zedelijk handelen 's menschen sympathie voor het lijdend Al, waarmede hij immers in zijn wezen tezamenhangt,

in de plaats van het eigene individueele leed; eene sympathie, welke eene elegische en niet meer ruw en plat atheïstische stemming vermag te kweeken in allen, die voor de feitelijke onzaligheid eener wereld buiten hen zoo iets als onbaatzuchtig medelijden vermogen te voelen. Niet de mensch is het zoodoende, die in laatsten aanleg te verlossen valt: *ons* is het einde onzes leeds persoonlijk verzekerd, — neen, God zelf, de absolute Geest, moet verlost worden van den smartbarenden tweespalt, waarin Hij, door de individualisatie of onderlinge tegenstelling zijner uitingen, met zich zelven is geraakt.

Het Absolute in tweestrijd met zich zelf: ziedaar de formule, waartoe voorloopig in ons de overpeinzing des wereld-raadsels geleid heeft. De wijze, waarop de door mij hoogvereerde Berlijner denker die formule nader heeft uitgewerkt, is voorzeker op verre na niet vrij van wat men technisch aporieën pleegt te noemen, — een gebrek, dat nu eenmaal allen uitkomsten van het menschelijk denken schijnt aan te moeten kleven. Wie zal het Hartmann euvel durven duiden, dat hij de volstrekte Waarheid niet gevonden heeft? Zal dit eene reden zijn om tegenover het relatief hoogere van *zijne* leer zich aan blijkbaar *inferieure* standpunten vast te klemmen? En het relatief hoogere heeft hij ons verschaft; (1) wij

(1) Dit wordt tegen heug en meug zelfs door bestrijders toegegeven. Zoo zeide eenige jaren geleden de Wittenberger hoogleeraar Dorner: „De werken van E. v. H. over „het godsd. bew. in de stadiën zijner ontw." en den „Godsd. des Geestes" behooren beslist tot het voornaamste, wat op het gebied der wijsbegeerte van den godsdienst geleverd is. — Beschouwt men H's philosophie als evolutiesysteem, dan kan men hem den lof niet onthouden, dat hij de theorie der ontwikkeling ten einde heeft gedacht." *Theologische Studien und Kritiken* jaargang 1883, 3e aflevering. Met zulk eene

vinden in zijn stelsel alle principieele uitkomsten der vroegere wijsgeerige stelsels als integrante bestanddeelen terug. Wij vinden bij hem het tijdelooze Zijn der Eleaten en den Herakliteïschen stroom der aanhoudende wording; de Platonische ideeën en de Aristotelische aperçus aangaande potentialiteit en actualiteit, aangaande aetiologie en teleologie; de Paulijnsch-Augustijnsche onvrijheid van den wil en de Pelagiaansche zelfdeterminatie; het Cartesiaansch zelfbewustzijn als punt van uitgang voor alle redeneering en de Baconische empirie als leiddraad voor elk degelijk wetenschappelijk onderzoek, de afgetrokkene eenheidsleer van Spinoza en de als werkelijkheid gegevene veelheid van Leibnitz; de materialistische stelling, dat alle bewustheid hersenfunctie is en de door Kant verkondigde waarheid, dat al het objectief gegevene subjectivè is bepaald, het absolute Subject van Fichte en Schelling's wezenseenheid van ik en niet-ik; Hegel's volstrekte redelijkheid van al wat geschiedt en Schopenhauer's onredelijkheid van de werkelijkheid als zoodanig; — kortom, Hartmann staat op de schouders van het geheele verleden, en is de eenige denker, die voor onzen tijd de speculatieve wereldbeschouwing in benaderend toereikenden zin vertegenwoordigen kan. Het dichtst staat onze denker in beginsel bij Schelling in diens latere jaren, die in zijne „positieve philosophie" de eenzijdige hypostasen van Hegel's optimistisch panlogisme en Schopenhauer's pessimistisch panthelisme reeds principieel — niet wat de uitwerking betreft — had over-

---

concessie kan onze „ihr Unwesen treibende Popularphilosophie" (Windelband *Präludien* 1884, bldz. 192) het voorloopig doen. Een weinig menschenkennis zal ieder doen begrijpen, welke gevolgtrekking men uit diergelijke contrasten van lof en blaam heeft op te maken.

wonnen in het aperçu van een al-eenig geestelijk Wezen met de attributen: idee en wil. Mogen ook zijne leeringen op hare beurt weder vat geven aan de negatieve kritiek, voorloopig vertegenwoordigt Hartmann, over het geheel genomen, het laatst bereikte stadium in den ontwikkelingsgang der menschelijke gedachte. Die verdienste zal hem bijblijven, en alle naijver van particularistisch gezinde philosophieprofessoren kan daaraan voor het bewustzijn van den onpartijdigen deskundige niets veranderen.

(BATAVIA 1888; herdrukt in 1890.)

EIN UNBEWUSSTER METAPHYSIKER.

„Wir lieben die Dinge zu benennen,
„Und glauben am Namen sie zu erkennen:
„Wer tiefer sieht, gesteht es frei:
„Es bleibt immer etwas Anonymes dabei."

Zur wissenschaftlichen Signatur der Jetztzeit sind in allgemein theoretischer Hinsicht namentlich zwei Eigentümlichkeiten zu rechnen: die immer weiter um sich greifende Einsicht in den bloss phänomenalen Charakter der Körperwelt und die gleichzeitige Abneigung gegen die folgerichtig auf diese Einsicht zu gründende Forderung einer Anerkennung des Kant'schen Dinges an sich. Das Ding an sich statuieren, heisst die wahrgenommene Welt der Körper als eine bloss symbolische anerkennen; es heisst das gute Recht zugestehen eines zugleich vernünftigen und ahnungsvollen Glaubens an das sachlich Transobjective (1) in erster, das Gemeinschaft ermöglichende Allumfassende in zweiter Instanz. Wie gesagt, liegt aber eine Anerkennung irgend welcher Glaubensartikel nicht im Geiste unsrer Zeit, und zahlreich sind deshalb heutzutage die Versuche, den absoluten Idealismus zu begründen, die Ansicht nämlich, dass die ganze Welt Gedanke sei und ausser dem Denken nichts existire. Der absolute Idealist gefällt sich in der Ueberzeugung, dass in seiner Weltanschauung dem Materialismus und der Begriffe dichtenden Metaphysik in gleichem Maasse der Garaus gemacht worden sei und er sich mit gleichem Rechte

(1) Das Transobjective ist mir dasjenige, welches über die, als Object für das Subject gegebene, subjectiv bestimmte Erscheinung hinausliegt, das erkenntnistheoretisch Transscendente, mit andern Worten. Für einen jeden unter uns sind z. B. alle andern Ich ein Transobjectives, ein Ding an sich von erster Instanz. Das Absolute ist das Ding an sich in zweiter Instanz, das Ding an sich im ontologischen Verstande. In erkenntnistheoretischer Hinsicht giebt es „Dinge an sich," in ontologischer Beziehung dürfen wir nur von einem einzigen Ding an sich reden, wobei denn freilich der Begriff Ding oder Substanz in den des Wesens, der Essenz, umschlägt.

einen consequenten Idealisten und Empiristen nennen dürfe. Die Selbstironie der Geschichte, welche aus den modernen Verächtern der klassischen Systeme unwillkürliche Neuhegelianer gemacht hat, wird dabei nur zu häufig gänzlich übersehen.

Der absolute oder (?) empiristische Idealismus grassiert schon nicht mehr bloss in der Domäne der eigentlichen Philosophie: auch unter den Physikern giebt es bereits Leute, welche diese Ansicht zu systematisieren bestrebt sind. Eine recht interessante Thatsache für denjenigen, der sich dabei bescheidet, ein unerkennbares Etwas zu statuieren! Denn bei dem Physiker tritt die Unvollziehbarkeit des empiristischen Grundgedankens ganz unverhüllt zu Tage, indem der Mangel an speculativer Ausbildung es ihm weniger leicht macht, die Widersprüche, in die er sich verwickelt, durch ein evasives Phrasendrechseln zu bemänteln. Ein treffendes Beispiel dieser Wahrheit sind die *Beiträge zur Analyse der Empfindungen* von Dr. E. Mach, Professor der Physik an der deutschen Universität zu *Prag*. (Jena 1886.) Es sei mir erlaubt, genanntes Büchlein speciminis causa in der Kürze hier vorzunehmen.

Zunächst wird der Gedanke irgend welcher *philosophischen* Absichten ängstlich abgelehnt. „Ich mache keinen Anspruch", so spricht der geistreiche Verfasser, „auf den Namen eines Philoso- „phen. Ich wünsche in der Physik einen Standpunkt einzunehmen, „den man nicht sofort zu wechseln braucht, wenn man in das „Gebiet einer andern Wissenschaft hinüberblickt, da schliesslich „doch alle ein Ganzes bilden sollen. Die heutige Molecularphysik „entspricht dieser Forderung entschieden nicht." (Seite 21.)

Indessen, Philosoph oder nicht, Herr Mach betrachtet die Körperwelt durchaus in dem Sinne einer kritisch philosophischen Erkenntnistheorie. „Die gewöhnliche Materie," sagt er, „kann nur „als ein sich unbewusst ergebendes, sehr natürliches Gedanken- „symbol für einen Complex sinnlicher Elemente betrachtet wer- „den.' (S. 142.) „Was auf einmal vorgestellt wird, erhält *eine* „Beziehung, *einen* Namen." (S. 3.) „Das Ding, der Körper, die „Materie, ist nichts ausser dem Complex der Farben, Töne u. s. „w, ausser den sogenannten Merkmalen." (S. 5.) Alle Körper sind „nur Gedankensymbole für Empfindungscomplexe." (S. 20.) „Nicht „die Körper erzeugen Empfindungen, sondern Empfindungscom- „plexe bilden die Körper." (Ibid.) „Spreche ich von meinen Emp- „findungen, so sind dieselben nicht räumlich in meinem Kopfe,

„sondern mein „Kopf" teilt vielmehr mit ihnen dasselbe räumliche „Feld." (S. 19)

So weit wäre gegen die Mach'schen Meinungen wenig anzuführen; die Phänomenalität der Materie ist Gemeingut aller jetzigen Wissenschaft. Und seine Psychologie schliesst die Ansicht, welche man unter Philosophen die monistische nennen würde, in sich, indem er eine Substantialität auch der Persönlichkeit nicht anerkennt. Nur dass er den Monismus durch empiristische Ueberspringung der thatsächlich existierenden Individuation *erzwingen* will. Die betreffenden Aeusserungen sind folgende.

„Als relativ beständig zeigt sich ferner der an einen besondern „Körper (den Leib) gebundene Complex von Erinnerungen, Stimmungen, Gefühlen, welcher als Ich bezeichnet wird." (S. 3.) „Allerdings ist auch das Ich nur von relativer Beständigkeit." (Ibid.) „Das Ich ist so wenig absolut beständig als die Körper." (Ibid.) „Nicht das Ich ist das Primäre, sondern die Elemente „(Empfindungen). Die Elemente *bilden* das Ich. Ich empfinde „Grün, will sagen, dass das Element Grün in einem gewissen „Complexe von andern Elementen (Empfindungen. Erinnerungen) „vorkommt. Wenn *ich* aufhöre Grün zu empfinden, wenn *ich* „sterbe, so kommen die Elemente nicht mehr in der gewohnten „geläufigen Gesellschaft vor. Damit ist alles gesagt. Nur eine ideelle denkökonomische, keine reelle Einheit, hat aufgehört zu bestehen." (S. 17.) „Wollte man das Ich als eine reale Einheit „ansehen, so käme man nicht aus dem Dilemma heraus, entweder eine Welt von unerkennbaren Wesen demselben gegenüberzustellen, was ganz müssig und ziellos wäre, oder die ganze „Welt, die Ich anderer Menschen eingeschlossen, nur als in „unserm Ich enthalten anzusehen, wozu man sich ernstlich schwer „entschliessen wird." (S. 19.)

Hier statuiert der philosophische Kritiker einen unerlaubten tour de passe-passe. Die factische Erkennbarkeit oder Unerkennbarkeit anderer Ich wird durch die Frage, ob ein gegebenes Ich im ontologischen Verstande eine substantielle oder nicht substantielle Einheit sei, nicht im mindesten berührt, und das Ich des Referenten bleibt für das Ich des Herrn Mach etwas nur mittelbar Erkennbares, mögen nun beide so real oder irreal sein wie sie wollen. Herr Mach kommt so wie so aus dem Dilemma nicht heraus, sich entweder eine Welt von (unmittelbar genom-

men) unerkennbaren Wesen gegenüberzustellen, oder die ganze Welt als in seinem Ich enthalten anzusehen. Weil er sich zu Letzterm „schwer entschliessen wird", bleibt ihm nur die Annahme eines *mittelbaren* interindividualen Erkennens übrig, eine Annahme welche seinen Monismus sogleich zu einem metaphysischen machen würde.

Er glaubt jedoch diese Consequenz umgehen zu können, indem er den objectiv phänomenalen Gegensatz Drinnen-Draussen für den Verstand auflöst. „Das Ich", so behauptet er, „ist nicht scharf „abgegrenzt; die Grenze ist ziemlich unbestimmt und willkürlich „verschiebbar. Nur indem man dies verkennt, die Grenze unbe„wusst enger und zugleich auch weiter zieht, entstehen im „Widerstreit der Standpunkte die metaphysischen Schwierigkei„ten." (S. 9.) „Die grosse Kluft zwischen physikalischer und „psychologischer Forschung besteht nur für die gewohnte stereo„type Betrachtungsweise." (S. 13.) „Die vermeintlichen Einheiten „Körper", „Ich" sind nur Notbehelfe zur vorläufigen Orientierung „und für bestimmte praktische Zwecke." (S. 9.) „Der scheinbare „Gegensatz der wirklichen und der empfundenen Welt liegt nur „in der Betrachtungsweise; eine eigentliche Kluft aber existiert „nicht." (S. 19.) „Es giebt keine Kluft zwischen Physischem, und Psychischem, kein „Drinnen und Draussen, keine Empfindung, der ein äusseres von „ihr verschiedenes Ding entspräche." (S. 140.)

Schön; das „extra" in der Welt ist nur ein scheinbares, nicht ein wesentliches; Philosophen dürfen sich mit solchen, von empiristischer Seite gemachten, Zugeständnissen gratulieren. Aber soll deshalb für ein bestimmtes Ich auch kein „praeter" dasein? Soll deshalb die ganze Welt in unmittelbarer gegenseitiger Erkennbarkeit zusammenfliessen? Referent gesteht, dass *er* z. B. nichts davon verspürt. Sehen wir aber, zu welchen Behauptungen Herr Mach in dieser Hauptfrage gelangt ist.

„Die Wahrnehmungen sowie die Vorstellungen, der Wille, die „Gefühle, kurz die ganze innere und äussere Welt setzen sich „aus einer geringen Zahl von gleichartigen Elementen in bald „flüchtigerer bald festerer Verbindung zusammen. Man nennt „diese Elemente gewöhnlich Empfindungen. Da aber in diesem „Namen schon eine einseitige Theorie liegt, so ziehn wir vor, „kurzweg von Elementen zu sprechen." (S. 16.) Die Welt besteht „für uns nicht aus rätselhaften Wesen, welche durch Wechsel-

„wirkung mit einem andern ebenso **rätselhaften Wesen, dem Ich, „die allein zugänglichen Empfindungen erzeugen. Die Farben, Töne, „Räume, Zeiten...... sind für uns die letzten Elemente,** (1) **deren „gegebenen Zusammenhang wir zu erforschen haben."** (S. 21.) „Die Probleme **erscheinen im Wesentlichen beseitigt, wenn wir „die Empfindungen als Weltelemente ansehen."** (S. 23.) **„Man „gewöhnt sich, alle Eigenschaften der Körper als von bleibenden „Kernen ausgehend, durch Vermittlung des Leibes dem Ich „beigebrachte „Wirkungen", die wir Empfindungen nennen, anzu- „sehen. Hiermit verlieren aber diese Kerne den ganzen sinnlichen „Inhalt, werden zu blossen Gedankensymbolen. Es ist dann „richtig, dass die Welt nur aus unsern Empfindungen besteht. „Wir wissen aber dann eben** *nur* **von Empfindungen, und die „Annahme jener Kerne, sowie einer Wechselwirkung derselben, „aus welcher erst die Empfindungen hervorgehen würden, erweist „sich als gänzlich müssig und überflüssig."** (S. 8.)

Dieser letzte Schluss ist ein sonderbarer. Was heisst hier „müssig und überflüssig", und seit wann wird z. B. die Idee eines Weltganzen als eine „müssige" betrachtet, bloss weil wir nur von einem Differential der Welt ein *Wissen* haben können? Es ist ja oben die Natur des Postulierten, als gedachte Ergänzung zu dem factisch Gegebenen hinzuzukommen, und wenn ich in einem Fall vom Gegebenen auf das Unerfahrbare schliessen darf, so wird der Schluss als solcher doch wohl auch in andern Fällen gestattet sein. Wo bliebe man bei Befolgung eines solchen Verbots wider Ergänzungsschlüsse? Es würde nichts mehr existieren, sobald man nur die Augen zumachte oder sich schlafen legte. Herrn Mach verschlägt das freilich wenig. Für ihn giebt es gar keine reale Wechselwirkung. Die Farben, Töne, Räume, Zeiten sind ihm die letzten Elemente, deren Zusammenhang er zu erforschen hat. Aber was heisst denn das, Erforschen? Doch wohl eine Aeusserung von Herrn Mach's zwecksetzendem Willen, die eine ganz reale Wechselwirkung voraussetzt, sobald Herr Mach gesteht, dass er nicht der einzige Forscher in der Welt heissen darf und die sämmtlichen Forscher etwas Collectives zu Stande bringen können. Und gesteht er z. B. auch dem Referenten hier in Indien einen Willen zu, so wird er sich nolens volens zu der

(1) Wer oder was sieht hier diese Wahrheit ein? Etwa die Farben, Töne, Räume und Zeiten selbst?

Ansicht bequemen müssen, dass es Realitäten giebt, welche für sein Wissen übersinnlich sind und dennoch auf mannigfach vermittelte Weise auf ihn einwirken.

Aber Herr Mach glaubt, das Uebersinnliche existiere für ihn nicht. Wie er in seinem lehrreichen Buche über *die Mechanik in ihrer Entwicklung* (2e Aufl. 1889) ausdrücklich bezeugt, „nimmt er überhaupt keinen metaphysischen Standpunkt ein." (Daselbst, S. 487.) Das heisst, er nennt es z. B. einen ungeheuerlichen Gedanken, die Atome zur Erklärung der psychischen Vorgänge verwenden zu wollen. (*Beiträge z. A. d. E.*, S. 143.) Nicht übel. Allein, nicht besser ist ihm überhaupt „der ungeheuerliche Gedanke „eines von seiner Erscheinung verschiedenen unerkennbaren „Dinges an sich." (S. 5.) „Das Ding an sich spielt eine müssige Rolle." (S. 21.) „Die Natur ist ein Ganzes." (S. 161.) „Der Mensch „mit seinen Gedanken und Trieben ist auch ein Stück Natur." „(S. 158.) „Ohne Zweifel behält jede Denkform, welche unwill-„kürlich für einen besondern Zweck gebildet wurde, für eben „diesen Zweck einen bleibenden Wert." (S. 23.) „Und.... sobald „wir nach den Empfindungen oder Gefühlen fragen, die dem „Leib anderer menschen oder Tiere zugehören, finden wir dieselben in dem sinnlichen Gebiete nicht mehr vor: wir denken sie hinzu." (S. 11.)

Wir haben hier den schönsten Widerspruch zwischen grundsätzlicher Verneinung und Bejahung, der sich überhaupt denken lässt. Der Gedanke eines von seiner Erscheinung verschiedenen Dinges an sich ist ein ungeheuerlicher und.... Anderer Empfindungen und Gefühle müssen wir zu den sinnlichen Erscheinungen hinzudenken. Wenn ich zu der Erscheinung eines bestimmt aussehenden Antlitzes den Schmerz oder die Freude, den Zorn oder die Verwunderung einer correlaten Persönlichkeit hinzudenke, zo schliesse ich doch wohl in irgend welchem Sinne auf einen *Grund* der betreffenden objectiven Antlitzerscheinung. Und seit Kant bezeichnet man mit dem Namen Ding an sich die den Erscheinungen zu Grunde liegende, bloss mit dem Verstande vorauszuzetzende Ursache unsrer objectiven Wahrnehmung. Das Ding an sich ist der Gedanke eines übersinnlichen Grundes der Vorstellungen; wir meinen damit dasjenige, welches den Grund oder „Stoff" enthält, unser Vorstellungsvermögen sinnlich zu bestimmen, nimmer aber selbst der Stoff der empi-

rischen Anschauung werden kann. Wenn also Herr **Mach** in irgend welchem Sinne ein Transobjectives zu den objectiven Körpererscheinungen hinzuzudenken sich genötigt sieht, so sollte er nicht ohne weiteres behaupten, dass das Ding an sich eine müssige Rolle spiele.

Wie dem sei, im Princip wäre das Transempirische von unserm Empiriker am Ende doch als existierend und erschliessbar anerkannt. Auch das Präempirische wird restietuiert. „Der philosophische „Standpunkt des gemeinen Mannes ist ein Naturproduct und wird durch die Natur erhalten." (S. 23.) Hier bekommen wir also plötzlich eine mysteriöse Natura naturans der Weltelemente oder Empfindungen, einen ganz *allgemein* gehaltenen Grund der Thatsachen. Auch giebt es am Ende in der Welt selbst noch weit mehr als subject- und wirkungslose Empfindungen; es giebt auch Zwecke. „Die Zusammenfassung der mit Schmerz und Lust am „nächsten zusammenhangenden Elemente zu einer ideellen denk-„ökonomischen Einheit, dem Ich, hat die höchste Bedeutung „für den im Dienste des schmerzmeidenden und lustsuchenden „Willens stehenden Intellect." (S. 17.) Dass heisst doch wohl, die Empfindungen, die sogenannten letzten Elemente, sind nur Affectionen an etwas wesentlich ganz Anderm; sie sind Zustände eines nicht bloss empfindenden sondern auch vorstellenden und zweckverfolgenden Weltwillens. Weil für Herrn Mach eine substantielle Persönlichkeit nicht existiert, so bekämen wir am Ende sogar den schönsten metaphysischen Monismus des unpersönlichen Geistes, den idealistisch-dynamischen Panpneumatismus Eduard von Hartmanns. Eine unerwartete Peripetie!

Anfänglich sah es aus, als wäre unser Physiker der reine Begriffsnominalist. Es sollte ja nichts Ausserempirisches, nichts ausser den subjectlosen Empfindungen existieren. Jetzt entpuppt er sich als einen Realisten, einen Metaphysiker, der an die Universalien glaubt. „Durch ihre hohe praktische Bedeutung nicht nur für „das Individuum sondern *für die ganze Art* machen sich die „Zusammenfassungen Ich und Körper instinctiv geltend und „treten mit elementarer Gewalt auf." (S. 17.) Instinctiv und elementare Gewalt! Das heisst doch wohl, es subsistiert hinter den vorübergehenden Denk- und Emfindungscentren ein vorbewusster unreflectiert prospectiver Trieb, eine Natura naturans, welche „für die ganze Art", im transindividuellen Verstande also,

Zwecke setzt und verfolgt. Und es ist weit entfernt, dass diese Zwecke sich mit inerten Empfindungen decken sollten. „Alle „Wissenschaft geht darauf aus, Thatsachen *in Gedanken darzu-* „*stellen*, entweder zu praktischen Zwecken oder zur Beseitigung „des *intellectuellen Unbehagens*." (S. 143.) Unbefangene Ueberlegung „lehrt uns, dass jedes praktische und intellectuelle *Bedürfnis* „befriedigt ist (?), sobald unsere Gedanken die sinnlichen That- „sachen vollständig *nachzubilden* vermögen." (S. 144.) „Die Wis- „schenschaft entsteht immer durch einen *Anpassungsprocess* der „Gedanken an ein bestimmtes Erfahrungsgebiet." (S. 22.) „Die „Anpassung der Gedanken an die Thatsachen ist also das *Ziel* „aller naturwissenschaftlichen *Arbeit*." (S. 145.) „Fast jede neue Thatsache bringt eine Fortsetzung der Anpassung mit sich, die sich im Process des *Urteilens* äussert." (S. 146.) „Kein Standpunkt hat eine absolute bleibende Geltung; jeder ist nur wichtig für einen bestimmten Zweck." (S. 24)

Ich bitte zu beachten, das jetzt unser metaphysikfeindlicher Physiker von Bedürfnissen, Anpassung, Ziel, Arbeit, Urteilen und -- Zukunftsperspectiven redet. Unnötig hervorzuheben, dass er auf seinem Standpunkte nicht das Recht hat mit dergleichen Begriffen zu operieren. Soll nichts ausser subjectlosen Empfindungen existieren, soll das Ich eine ganz irreale Einheit sein, so möchte ich doch fragen, wer denn da *Bedürfnisse* empfinde. Etwa die subjectlosen Empfindungen selbst? Und Arbeit! Wer soll da arbeiten? Und auf was? Arbeit setzt Widerstand voraus; sie verläuft unumgänglich in einem *Conflict* von Kräften, und von Wechselwirkung darf ja die Rede nicht mehr sein. Und gar das Urteilen! Das wäre ja ganz offenbar etwas, welches nicht mehr Element ist, sondern eine *Verknüpfung* von Elementen. Aber wer oder was soll da verknüpfen und *in* was soll die Verknüpfung vor sich gehen, wenn es ausser den Empfindungscomplexen nichts giebt?

Die Verwirrung ist gross. Auf Seite 148 lesen wir, dass sich ein guter Teil der Gedankenanpassung unbewusst vollziehe. Unbewusst. Aber vom Unbewussten kann man ja selbstverständlich nichts *wissen*, sondern bloss etwas ahnen, glauben oder voraussetzen, und glauben oder voraussetzen darf man ja bei Leibe nichts mehr, sonst wäre man Metaphysiker. Und „das Neue, das Wunderbare," sagt Herr Mach, „wirkt als Reiz." (Ibid.) Da darf man fragen, was das nun

in aller Welt bedeuten soll. Wer oder was reizt da und wird gereizt in dieser ich- und kernelosen Welt? Schliesslich wird gar von einem „analogen Verfahren des Physikers" geredet. Was soll denn doch eine solche irreale Ichheit?

Genug. Es wird nicht nötig sein, weiter einzugehen auf Mach'-sche Aeusserungen wie „die zweckmässigsten Denkformen", „es muss," „Kampf," „Streben," „entstehen die Probleme" auf Seite 22, „auftauchen" auf S. 23, „tritt es (das Bild) als fertige Vor- „stellung ins Bewusstsein" auf S. 146, „mein Wille" (S. 155), „unser Vertrauen zu ihm" (sc. dem theoretischen Vervollständigungstrieb, S. 159), u. s. w., u. s. w. Das Angeführte reicht hin um darzuthun, dass die Beiträge des Herrn Mach zur Analyse der Empfindungen für das metaphysisch geschulte Denken von ganz besonderm Interesse sind, indem dieselben ad oculos demonstrieren, wie ein antimetaphysisch gesinnter Empiriker schlechterdings nicht umhinkann, die in unsern Ueberzeugungen und Thaten enthaltenen Intuitionen und Glaubenselemente, deren systematische Explicierung dem Metaphysiker zusteht, im selben Augenblicke und in mehr oder weniger verdeckten Wendungen zu restituieren, wo er formell ein präsubjectiv – transobjectives „Wesen an sich" ableugnen zu müssen sich einbildet Mit der sinnlichen Erfahrung kommt man eben in der Construction seiner Weltauffassung nun und nimmer aus.

BATAVIA, Mai 1890.

DIE LEBENSERSCHEINUNGEN

und

der Erklärungswahn in der Physiologie der Gegenwart.

„Wenn wir einmal Naturphilosophie üben, so verlangt es die Gründlichkeit des Naturforschers, dass er nicht auf halbem Wege stehen bleibe."
G. H. TH. EIMER,
„Die Entstehung der Arten", Seite 76.

Die materialistischen Flegeljahre der modernen Naturwissenschaft sollen bekanntlich, den Aussagen ihrer Hauptvertreter nach, seit langer Zeit vorüber sein. In zahlreichen Publicationen haben sie uns das Unzureichende einer räumlich mathematischen Erklärung in Bezug auf das Natur*ganze* persönlich dargelegt, und statt des dogmatischen Materialismus in den letzten Fragen grossenteils den Agnosticismus gepredigt. (1) Die Trias Moleschott-Vogt-Büchner gilt in der höhern Wissenschaft als gründlich compromittiert.

Wer nun aber an irgend ein naturwissenschaftliches Lehrbuch in der Erwartung heranträte, von der erreichten höhern Einsicht irgend welche erhebliche Folgen zu verspüren, würde sich gar sehr irren: im Detailausbau der einzelnen naturwisschenschaftlichen Disciplinen verrät sich noch immer die alte materialistische Grundstimmung auf jeden Schritt und Tritt. Die feststehende wissenschaftliche Wahrheit, dass Körpererscheinungen nur mentale Vorstellungsbilder ohne irgend welche „Substantialität" sind. wird nach wie vor ignoriert; man fährt fort, von der „stofflichen

(1) Was alles die Wissenschaft denn auch *nicht* weiss, lerne man z. B. von D. von Schüt , „das exacte Wissen der Naturforscher", Mainz 1878.

Natur" auf eine Weise zu reden, alsob die philosophische Kritik der Erfahrung gar nicht bestünde und das Bewusstsein eine blosse Function der „Körpersubstanz" wäre. Mit sichtlicher Zufriedenheit constatiert man Zusammenhänge zwischen objectiven Thatsachen und psychischen Zuständen in einem Tone, alsob beispielsweise das Verhältniss zwischen der Ausbildung der lobi optici bei den Vögeln und dem Grade ihrer Sehschärfe mit demjenigen zwischen dem Querschnitt einer Eisenstange und deren absoluter Festigkeit auf einer Stufe stünde. „Einen ähnlichen „Eindruck macht die Befriedigung, mit der die physiologische „Optik constatiert, dass die kleinste wahrnehmbare Distanz zweier „dunkeler Drähte auf hellem Grunde auf der Netzhaut einer „Breite entspricht, welche selbst nach den höchsten Messungs„werten noch dem Durchmesser eines Zapfens in der Netzhaut„grube gleichkommt. Wie im frühern Beispiel die Annahme „einer Proportionalität zwischen physischem „Substrat" und „psychischer Action den Keim zu materialistischen Dogmen „deutlich genug in sich birgt, so impliciert im zweiten Beispiel die „Annahme jenes Parallelismus von Empfindungs- und Structur„Element ausserdem den weiteren Grundirrtum, als wäre der „Reizzustand (etwa die Vibration) des Structurelementes der „lichtempfindlichen Netzhautschichte das unmittelbare Object der „Empfindung." (1)

Thatsächlich herrscht noch immer ein ganz roher Dogmatismus und Erklärungsdünkel im ganzen Gebiete der sich nennenden Naturwissenschaft. Das materialistische Princip wird namentlich dort rückhaltlos vertreten, wo man es unternimmt, die Gesammtheit der organischen Wesen mit Einschluss des Menschen als Producte verschieden weit gediehener Entwicklung und Differenzierung eines und desselben „organischen Urstoffes" darzuthun. Die specifische Eigentümlichkeit der Empfindung und aller anderen Bewusstseinserscheinungen, welche die Kluft zwischen Pflanze, Tier und Menschen darstellen, wird da als „eine in der specifischen Molecularstructur begründete" unbesehens hingestellt, alsob dieselbe mit objectiv morphologischer Differenzierung und Vervollkommnung in einer Reihe stünde. Man phantasiert sich unverfroren eine Reihe vormenschlicher Begebenheiten, welche sich sollen ereignet haben, ehe menschliche Sinne dawa-

(1 Dr. A. v. Leclair, „der Realismus der modernen Naturwissenschaft" (1879), Seite 25.

ren, um die Welt in ihren Wahrnehmungsformen anzuschauen und zu empfinden, aber nichtsdestoweniger genau in denselben Anschauungs- und Empfindungsformen vor sich gegangen sind; das heisst, man begeht den materialistischen Grundfehler, das subjectiv mitbestimmte Weltphänomen der menschlichen Gattung unreflectierter Weise als ein von unsern Perceptionsweisen unabgängig Dagewesenes zur „Natur" zu verabsolutieren. Man übersieht in seinem „objectiven" Forschungseifer ganz und gar, dass uns unsere Anschauungsformen keine substantiale Natur erkennen lassen und nicht einmal die Chemie bezüglich desjenigen, was *ist*, irgend welchen Aufschluss erteilen kann; dass man also im ontologischen Verstande von körperlichen „Substanzen" gar nicht mehr reden sollte. Wie lautet denn die wissenschaftliche Definition der Chemie? Aug. Kekulé nennt sie „die Lehre von „den stofflichen Metamorphosen der Materie. Ihr wesentlicher „Gegenstand ist nicht die existierende Substanz, sondern vielmehr „ihre Vergangenheit und ihre Zukunft. Die Beziehungen eines „Körpers zu dem, was er früher war und zu dem was er werden „kann, bilden den eigentlichen Gegenstand der Chemie." (1) Scilicet eo modo quo scientiam suam circumscribere conatur, aperte profitetur suum non esse ut de ipsa interna substantiae natura et constitutione pronuntiet quidquam. Corporum constitutio a chimicis perscrutata non est essentialis, sed mera collectio phaenomenorum quibus interna rerum mutatio symbolice indicatur. (2) Wer diese Wahrheit einmal durchschaut hat, sollte über die Naivetät einer Verabsolutierung der angeschauten Gegenstände ein für allemal hinaus sein.

Ganz deutlich treten die einseitig materialistischen Sympathien in der Aengstlichkeit zu Tage, mit der man jede teleologische Interpretation seiner Ansichten von sich abzuhalten bestrebt ist. Nach dem darwinistischen Nützlichkeitsprincip soll bekanntlich das Zweckmässige ohne irgend eine Zwecksetzung entstanden sein. „Non usquam ipse Darwin apertis verbis „casum" posuit „causamque finalem exclusit, sed quae dixit idem valent, nec ulli „dubium esse potest quin caput primarium doctrinae darwinianae „in exclusa omni finalitate sit situm. Docet enim Darwin varia- „bilitatem adesse illimitatam et omnino indeterminatam, et ex

(1) „Lehrbuch der organischen Chemie" (1861), Bd. I.

(2) Conferatur T. Pesch S. J., „Institutiones Philosophiae Naturalis" (1880), p. 111.

„hac per adaptionem pure mechanicam omnes organismorum „classes ortas esse. Unde minime mirum est ab iis qui Darwinum „secuntur potissimum laudari quod ille ostenderit qua ratione „ortus rerum organicarum sine ullo principio teleologico explicari „possit. Qui omnes praedicant Darwinismum juxta dogmata sui „auctoris fundari, ut verbis Buechneri utamur, „nur auf dem „blindesten Ungefähr und dem absichtslosesten Zusammenwirken „der Naturkräfte." Quicumque etiam Darwino adversantur in „eo vituperant quod causas finales omiserit." (1)

Eine innere gestaltende Kraft ist in der heutigen Descendenztheorie völlig ausgeschlossen; so ist z. B. noch Herrn Weismann, einem der Reigenführer unter den Physiologen der Gegenwart, das Selectionsprincip ein *schaffendes* (!) Princip. „Wenn wir überhaupt einmal das Selectionsprincip annehmen", so spricht er in einer seiner biologischen Untersuchungen, „so müssen wir auch zugestehen, dass es in der That Neues schaffen kann." (2) Zwar bemerkt dagegen der gegen ihn polemisierende Zoologe Eimer: „Es ist von den Anhängern Darwin's vielfach der grosse Fehler „gemacht worden und er wird noch gemacht, dass sie die auf „dem Nutzen beruhende Auslese als die selbstthätige Kraft be„handelten, welche die zur Ermöglichung dieser Auslese nötigen „Veränderungen der Eigenschaften der Organismen selbst hervor„bringe, oder doch der Fehler, dass sie sich nicht darüber klar „wurden, wie weit entfernt diese Auslese, wie weit entfernt der „Darwinismus davon sei, jene Veränderungen erklären zu können. „Das Darwin'sche Nützlichkeitsprincip, die Auslese des Nützlichen „im Kampf ums Dasein, erklärt nicht die erste Entstehung neuer „Eigenschaften. Es erklärt nur, und auch das nur teilweise, „die Steigerung und das Herrschendwerden dieser Eigenschaf„ten." (3) In der That ist es gänzlich unverständlich, wie man sich einbilden kann, dass wechselnde äussere Verhältnisse ganz allein ein stetiges Vorwärts der Entwicklung sollten veranlassen können, dass äussere Formvervollkommnung und innere Bewusstseinsentwicklung ihre mehr als negativ regulierenden, ihre productiv wirkenden Ursachen in blossen Bewegungscollisionen

(1) Ibidem, p 71.

(2) „Ueber Leben und Tod" (1884), S. 47.

(3) „Die Entstehung der Arten auf Grund von Vererben erworbener Eigenschaften nach den Gesetzen organischen Wachsens" (1888), S. 2.

haben sollten. Wer jedoch etwa glauben möchte, die Einsicht in das Unzureichende der Auslese als solche reiche schon hin, die Naturforscher vor dogmatischer Veräusserlichung der Natur zu bewahren, würde sich gar sehr täuschen: Herr Eimer selbst ist ebenso mechanistisch äusserlich gesinnt wie nur Jemand. Auch Kölliker, der doch wiederholt gegen das Nützlichkeitsprincip, den eigentlichen Darwinismus, aufgetreten ist, und in seiner Schrift „über die Darwin'sche Schöpfungstheorie" (1864) eine Entwicklung der Formen aus inneren Ursachen auf Grund eines allgemeinen Entwicklungsprincips vertritt, hat später erklärt, es seien seine inneren Ursachen nur physikalisch-chemische, wobei dann allerdings der Leser zusehen mag, wie er mit dem Begriff einer physisch-räumlichen Innerlichkeit fertig wird. Imgleichen der Botaniker Nägeli, nach dessen Meinung innere, in der Beschaffenheit der organischen Substanz gelegene Ursachen die Umänderung der „Sippen" nach bestimmten Richtungen bewirken. Wenn Eimer dazu bemerkt, dass Nägeli uns im Grunde auf den Standpunkt der Lebenskraft zurückführe, (1) so wäre es weit gefehlt, bei Nägeli selbst in dieser Hinsicht in irgend welchem Sinne Zustimmung zu erwarten. Nachdem er uns seine Annahme eines inneren Vervollkommnungsprincips dargelegt hat, fährt er fort: „Minder Weitsichtige haben darin Mystik finden wollen. „Es ist aber mechanischer Natur und stellt das Beharrungsgesetz „im Gebiet der organischen Entwicklung dar." (2) Das heisst, es giebt für Herrn Nägeli ein Inneres, welches kein Inneres sondern ein Aeusseres ist. Es darf nun einmal ein wahres Innere der Natur für den Physiologen unsrer Tage nicht existieren; die materialistisch dogmatische Verabsolutierung des räumlichen Weltphänomens mit dem ihr entsprechenden mechanistischen Erklärungswahne dauern noch immer fort.

Herr Weismann weiss ganz bestimmt zu erzählen: „Niemand „zweifelt daran, dass in der Keimzelle feinstem Bau die Ursache „liegt, warum dieselbe diese oder jene Form der Furchung durchläuft, zu dieser oder jener Art schliesslich wird." (3) Es giebt aber doch Leute, denen so ein „objectiv wissenschaftlicher" Satz nicht einleuchtet. Was soll denn das heissen, der Bau einer Zelle,

(1) „Die Entstehung der Arten", S. 19.
(2) „Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre" (1884), S. 12.
(3) „Ueber die Vererbung" (1883), S. 16.

und glaubt man etwa durch Phrasen wie die letzt citierte Weismann'sche das Uebersinnliche aus der Welt hinausdecretiert zu haben? Man gehe doch einmal dem Begriff eines objectiv räumlichen Baues gründlich auf den Leib. Sogar wenn man den angeschauten Zellenkörper in der rohesten Weise hypostasiert, hat man doch immer nur mit einer geschauten Aussenseite zu thun, als welcher doch wohl eine Innenseite wird entsprechen müssen, und zwar nicht etwa die relative Innenseite, welche bei Zerteilung selbst wieder Aussenseite wird, sondern eine schlechterdings als solche zu denkende Innenseite wie die unsrige, welche mit einem räumlichen Nebeneinander nichts mehr zu schaffen hat. Es ist wirklich peinlich zu sehen, wie die Naturgelehrten unsrer Tage über der unvermeidlich äusserlichen Beschaffenheit ihrer Untersuchungen die Existenz eines transobjectiven Weltgeheimnisses so ganz und gar vergessen oder gar ableugnen zu müssen sich einbilden. Ein Physiologe sollte es sich doch gegenwärtig behalten, dass eine „Zelle" nur eines der von uns Menschen angeschauten Vorstellungsbilder ist. dem als solchem ein substantialer „Bau" nicht zukommt, und dass man hinsichtlich einer gegenständlichen Successionsreihe von einer wirkenden Ursächlichkeit gar nicht reden kann. Von dem Bau einer Zelle als von einer Ursache späterer Formerscheinungen zu reden, ist eine der höhern Wissenschaft unwürdige Naivetät; eine körperliche Form kann nicht Existenzialgrund einer anderen Form sein; wirkende Ursächlichkeit kann nur in einem unkörperlichen Activitätsprincip stecken, in demjenigen, mit anderen Worten, was von den heutigen Naturgelehrten so sehr perhorresciert wird. Auf die Dauer wird man sich hierein zu fügen haben, und wäre es nur, weil das Gerede von Keimsubstanzen und dgl. bei Lichte besehen gar keinen Sinn hat. Objectiv gegenständliche Farbenklexchen sind keine „Substanzen", denen ein wesentlicher und selbständiger „Bau" zukäme, sondern blosse Manifestationsweisen einer an sich unbekannten Sache; das Concrete, welches sich verflüchtigen lässt, das Sichtbare welches unsichtbar werden kann. beweist eben dadurch dass seine Existenz eine bloss phänomenale, nicht substantiale, gewesen ist, und das wesentlich Substantiale über die angeschaute Körperlichkeit hinausliegt. Wer zur Leugnung des Transempirischen und Verabsolutierung der Räumlichkeit ein logisches Recht bekommen will, ein Recht. welches in etwas

mehr als einem dogmatisch negativen Machtspruch seine Begründung findet, hat zunächst darzuthun, was denn so ein Wort wie „Bau" in letzter Instanz für die Wissenschaft zu bedeuten hat. Der Bau einer Zelle, welche, man weiss selbst nicht aus was, bestehen soll, ist nicht um ein Haar verständlicher als das „innere Entwicklungsprincip" der teleologischen Naturauffassung, das wenigstens ein ehrliches Eingeständnis des Vorhandenseins eines principiell Unbegreiflichen bedeutet. Man sollte doch bedenken, wie misslich es um jede räumlich atomistische Naturauffassung ontologisch bestellt ist.

Aber, sagt Herr Weissmann, „die Anhänger einer innern „Entwicklungskraft sind genötigt, eine Hilfshypothese zu er-„finden, eine Art von prästabilierter Harmonie, welche es mit „sich bringt, dass die Veränderungen der Organismenwelt Schritt „für Schritt parallel gehen den Veränderungen der Erdrinde „und der Lebensbedingungen" (1) Fataler Einwurf! Denn die Wissenschaft *muss* und *kann* natürlich ohne prästabilierte Harmonie und sonstige methapysische Hilfshypothesen auskommen. Zum Beispiel: Die Selbstkritik des Denkens lehrt uns, dass die menschlich discursive Gedankenbewegung in einem specifisch constanten Schema an sich inhaltsloser Stammbegriffe und Denkgesetze vor sich geht, deren wechselseitige Uebereinstimmung unentbehrliche Voraussetzung in dem geistigen Verkehr der Gattung ist. Nun würde uns die moderne Naturwissenschaft natürlich das Heranwachsen eines beliebigen individualen Denkschematismus auf räumlich objectiv mathematischem Wege kinetisch vordemonstrieren können. Leider hat man es bis jetzt der Mühe nicht wert erachtet, Derartiges einmal in der That zu leisten, obgleich die Metaphysiker, welche noch an eine prädestinierte Harmonie und sonstige schemenhafte Hirngespinnste glauben, auf solche Leistungen sehr gespannt sein dürften. Wie dem sei, Formeln in denen ein principielles Geheimnis der Natur anerkannt wird, sind heut zu Tage in der Wissenschaft verpönt, und wie Herr Weismann richtig bemerkt, sind innere Ursachen keine „Erklärungsprincipien". „Die Theorie einer phyletischen „Umwandlungskraft hat meiner Ansicht nach den grössten „Mangel, den eine Theorie überhaupt haben kann: sie erklärt „die Erscheinungen nicht. Und nicht etwa in dem Sinne, dass

(1) „Die Bedeutung der sexuellen Fortpflanzung für die Selectionstheorie" (1886), S. 14.

„sie zur Zeit noch nicht im Stande wäre, diese oder jene mehr „untergeordnete Erscheinung verständlich zu machen, nein, sie „lässt gerade die überwältigende Masse der Thatsachen unerklärt; „sie hat keine Erklärung für die Zweckmässigkeit der Organis- „men. Und diese ist doch gerade das Hauptrātsel welches uns die organische Welt zu lösen aufgiebt." (1) In unserm Vaterlande, wo man Doctor der Naturphilosophie wird, ohne je von einer philosophischen Erkenntniskritik so viel wie gehört zu haben, ist es nur natürlich, dass ein Gelehrter wie Dr. J. F. van Bemmelen Herrn Weismann hier ohne Rückhalt beistimmt. (2)

Wir haben hier aber mit einem Grundirrtum moderner Naturgelehrten zu thun. Dieser Grundirrtum besteht in dem Wahne, dass eine Annahme, welche keine ereunetische Leistungsfähigkeit besitzt, eben deshalb schon keine theoretische Existenzberechtigung haben kann; ein Satz, den man als „Erklärungsprincip" nicht brauchen kann, darf auch als ontologische Ansicht nicht aufgestellt werden. Riesiger Erklärungswahn! Seit wann wäre es denn unlogisch zu sagen: „die geschaute Aussenseite der räumlichen Natur setzt eine Innenseite voraus", bloss weil eine so vorausgesetzte Innenseite in einer systematischen Darstellung äusserlicher Successionsreihen nun und nimmer als constituierender Factor auftreten wird? Erklärt etwa der Gedanke eines Weltganzen, eines allumfassenden Naturgesetzes irgend etwas? Sind diese notwendigen Postulate etwas Anderes als jede Erfahrung überfliegende Ideen? Wie kann man doch reden, alsob nur erklärende Sätze theoretische Anerkennung finden dürften? Fürwahr, es wird Zeit, dass sich die Doctores der Naturwissenschaft einmal irgend eine philosophische Fibel ansehen, um den Unterschied zwischen einer ereunetischen Formel und einem ontologischen Satze verstehen zu lernen. Sie würden da zu der Einsicht gelangen, dass nichts sie hindert, ein inneres organisches Entwicklungsprincip als negativen Grenzbegriff einer möglichen objectiven Erfahrung anzuerkennen, und zugleich in der Erforschung gegenständlicher Successionsreihen so zu verfahren, alsob der Grenzbegriff nicht bestünde. Für die objective Naturwissenschaft ist eine absolut räumliche Erklärung der Thatsachen methodologisch gefordertes Ideal; wer aber dieses Ideal in eine

(1) „Die Bedeutung der sexuellen Fortpflanzung". S. 5.

(2) „De Erfelijkheid van verworven Eigenschappen" (1890), blz. 142.

dogmatische Leugnung des Transobjectiven verwandelt, übersieht, dass unsere Annäherung an dasselbe nur eine asymptotische sein kann; dass in Bezug auf dasselbe ein wurzelhaftes Irrationale bestehen bleibt, und wäre es nur weil bei unserer Objectivierung der Ereignisse das objectivierende Bewusstsein selbst ausgeschlossen bleiben muss. Bei jeder Objectivation der Natur macht man gleichsam die Rechnung immer ohne — sich selbst.

Traurig ist es zu sehen, wie materialistische Befangenheit und specialistische Präoccupation den heutigen Physiologen die Augen für die Unzulänglichkeit ihrer Principien fast gänzlich verschliesst. Man denke z. B. an die embryonale Entwicklung höherer Individuen, die (eigentlich nur symbolisch so zu nennende) Ontogenie. Von den Beschwerden welche von Baer gegen die landläufige Auffassung dieses Processes vorgebracht hat, wollen wir hier gänzlich absehen, denn es handelt sich hier bloss um die principielle Verkehrtheit von Sätzen wie: „die Phylogenie ist die mechanische Ursache der Ontogenie". (1) Es wäre zu wünschen, die Herren wollten uns den kinetischen Causalnexus zwischen Phylogenie und Ontogenie thatsächlich einmal vordemonstrieren: der Anblick einer blind notwendigen Wiederholung typenmässiger Entwicklungsprocesse würde zuversichtlich ein interessanter sein. Der Philosoph freilich bildet sich ein, hier vor etwas weit Geheimnisvollerem als einem mechanischen Rechenexempel zu stehen; der Eindruck eines abgekürzten phylogenetischen Wachsens, den der Verlauf der sogenannten Ontogenese auf den Beobachter machen soll, wird ihm sogar bisweilen zu etwas geradezu Unheimlichem. Dass sich höhere Lebewesen aus farbigen Pünktchen hervorentwickeln; dass sie in dieser Entwicklung aus einer einfachen Zelle gewisse Wachstumsstufen der niedriger stehenden organischen Welt durchlaufen, das macht auf ihn den Eindruck der Herrschaft einer geheimnisvollen Gesammtidee, deren Walten noch mysteriöser wird, wenn man in Betracht zieht, dass doch ein derartiger typischer Wiederholungsprocess nur ein von uns selbst bloss mental produciertes Sinnbild der unabhängig von dem Bewusstsein verlaufenden Wirklichkeit heissen darf, dessen Congruenz in einer Vielheit menschlicher Bewusstseinssphären unsere Abhängigkeit von einem allbeherrschenden unbekannten Etwas zur Voraussetzung hat.

(1) A. Weismann, „Ueber die Vererbung." S. 41.

Allein das sind bekanntlich keine „wissenschaftliche" Gedanken; unter „wissenschaftlichen" Leuten heisst so etwas „Mystik", als welche bekanntermaassen eine Geistesrichtung ist, über die ein Mann mit gesundem Gehirn nur lächeln kann. Phylogenie und Ontogenie, Empfindung und Instinct, Anpassung und Mimicry es muss und soll Alles ohne irgend welche „Intelligenz", auf blind räumlichem Wege entstanden sein. *Vanessa levana* legt seine grünen Eier in einreihigen, langen, frei vom Stengel oder dem Blatt abstehenden Säulchen ab, so dass sie zu ihrem Schutz den Blütenknospen der Brennessel aufs täuschendste gleichen, auf welcher die Räupchen ihre Nahrung finden. „Natür-„lich hat der Schmetterling keine Ahnung von dem Nutzen „seiner Handelweise; Intelligenz ist also dabei in keinem Grade „im Spiel. Die Handlungsweise des Tieres beruht auf angebornen „anatomischen und psysikalischen Einrichtungen, auf dem Bau „des Eierstockes und des Eileiters, auf der gleichzeitigen Reifung „einer gewissen Anzahl von Eiern, auf gewissen sehr complicier-„ten Reflexmechanismen, die dasselbe zwingen, die Eiablage an „bestimmter Stelle einer Pflanze vorzunehmen." (1)

Die Argumentation leuchtet ein. Von dem Geistesleben eines von uns so weit abstehenden Individuums wie das Landkärtchen können wir uns keine positive Vorstellung bilden, weil dasselbe zuversichtlich kein menschliches Bewusstsein besitzt. „Also" ist bei seinen sogenannt instinctmässigen Handlungen keinerlei Intelligenz im Spiele, sondern muss Alles mit blinder Notwendigkeit vor sich gehen; „also" beruhen seine Handlungen auf anatomischen und physiologischen Einrichtungen. Ohne Eierstock bekanntlich keine Eier; ohne Eier keine Eiablage; „deshalb" geht die Ablage in einer für die Art so zweckmässigen Weise von Statten. Die Alternative zwischen menschlichem Bewusstsein und völliger Blindheit ist von einer geradezu packenden Logicität; wo unser positives Vorstellungsvermögen aufhört, existiert selbstverständlich nichts mehr als blinde Notwendigkeit und muss die zureichende Ursache einer Handlung in der blossen Thatsache des Vorhandenseins gewisser angeschauten Gegenstände liegen, deren für die Art zweckmässige Einrichtung auf ebenso blindem Wege rein durch Auslese des Vorhandenen entstanden ist. Die mechanische Notwendigkeit einer zweckmä-

(1) A. Weismann, „Ueber die Vererbung", S. 41.

ssigen Handlung, wo das die Handlung, ermöglichende Organ gegeben ist, versteht sich von selbst; man *sieht* gleichsam die zweckmässig aus dem Eierstock hervorfliessende Anordnung der Eier mit ungewollter Gewalt vor sich gehen, und es ist ganz deutlich, wie diese blinde und zwecklose Handlung zugleich auf die Erhaltung der Art angelegt ist. O, dieser Erklärungswahn der heutigen zweckleugnenden Wissenschaft! Da war doch ein gewisser alter Scholastiker weit gescheiter, als er die Bemerkung machte: „Intellectus cum nimium adsuescit quosdam effectus causis tri„buere improportionatis, disponitur ad refundendos etiam alios „effectus in causas improportionatas, et sic disponitur ad dicendum „non dari in homine aliam animam praeter corpuscula disposita „atque adeo non dari Deum. *Peccant eo quod nimium inhaereant „sensibilibus*. Eo ipso enim quod sensui nimis adhaerent inclinan„tur ad omnia neganda quae supra sensum sunt." (1)

„In seiner Abhandlung „über Leben und Tod" kommt Herr Weismann auf die offenbare Thatsache zu sprechen, dass es der Natur gar wenig um die zeitweiligen Individuen, hauptsächlich hingegen um die Erhaltung und Fortpflanzung des gattungsmässigen Lebens überhaupt zu thun ist. „Die Insecten, „deren Fürsorge für ihre Brut mit der passenden Ablage der „Eier beendet ist, leben auch nicht länger als bis zu diesem „Moment, und die Dauer ihres Imago-Lebens richtet sich dann „danach, ob sie alle Eier auf einmal ablegen, oder ob dieselben „periodisch reifen. Insecten dagegen, welche ihre Brut füttern, „wie Bienen und Ameisen, haben eine auf Jahre ausgedehnte „Dauer des Lebens; auch die Verlängerung der Fortpflanzung „allein kann dieselbe bedeutende Verlängerung des Lebens mit „sich bringen, wie die Bienenkönigin beweist." (2) „Die nächste „Ursache des Todes ist die Fortpflanzung, die fernere und „tiefere aber ist die Normierung der Lebenskräfte auf die Dauer „und die Leistungen der Fortpflanzungsperiode." (3)

Wer eine solche Normierung und Rücksicht auf das Interesse der Gattung rein ateleologisch begreiflich machen will, sollte wenigstens einmal den Versuch machen, die Möglichkeit einer Anpassung ohne Anpassungs*bestreben* principiell darzuthun; er

---

(1) Sylv. Maurus, „Quaest. Philos.", I 2, qu. 4 n. 5.
(2) „Ueber Leben und Tod," S. 79.
(3) Daselbst, S. 81.

sollte einmal zeigen, wie das Werden eines Organismus ohne *erstrebte* Beziehung auf die Functionen, die er zu verrichten haben wird, dennoch jedesmal aufs Neue eine an die Verhältnisse der Art angepasste Erscheinung zu Tage fordert. Wir werden aber mit der Bemerkung abgespeist, man sei von einer wirklichen Anwendung der Mathematik auf die Erscheinungen noch weit entfernt; der Factoren seien zu viele und der Versuch ihrer exacten Bestimmung habe noch nicht einmal begonnen. (1) Man könnte sich hierbei beruhigen, wenn es sich nicht gerade um die *principielle Berechtigung* der betreffenden theoretischen Annahme handelte. Wäre es bloss um ein methodologisches Postulat zu thun, so wäre es lächerlich, der Wisssenschaft aus der Discrepanz zwischen idealem Postulat und factischem Wissen einen Vorwurf zu machen, allein darum handelt es sich nicht: es wird bei dergleichen apologetischen Aeusserungen immer hinzugedacht, der vorläufige unvollkommene Stand unseres Wissens sei kein Grund, einer ateleologischen *Weltanschauung* den Vorwurf des Unbegründetseins zu machen. Aber hat man uns denn den wenigstens principiellen Nachweis der Berechtigung einer solchen Weltanschauung erbracht? Nein, das hat man nicht; *man hat dogmatischer Weise ein berechtigtes Ideal einseitig objectiver Forschung in eine grundlose ontologische Glaubensformel verwandelt.* Nirgends hat man uns nachgewiesen, wie die thatsächliche Zweckverfolgung in der Tierwelt aus einer wurzelhaft blinden Natur emportauchen kann; nirgends hat man dargethan, dass sich die typenmässige Wiederholung der Embryonalentwicklung ohne transempirische Postulate räumlich retrogressiv begreifen lässt; nirgends hat man für die productive Kraft des Darwin'schen Ausleseprincips eine irgendwie befriedigende Begründung geliefert. Und was das Schlimmste ist: die dogmatisch ontologisch gemeinte mechanistische Weltanschauung der heutigen Physiologie beruht auf einer unbestreitbaren, wissenschaftlich als solcher feststehenden, *Unwahrheit:* ihre Grundvoraussetzung der Existenz einer substantial körperlich zu denkenden Natur ist esoterisch für sie selbst ein überwundener Standpunkt: man weiss ganz gut, dass die Körpererscheinungen subjectiv bestimmter Inhalt des an sich unräumlichen Bewusstseins unserer Gattung sind, und das Wesen

(1) Daselbst, S. 80

der Dinge, die Natur an sich, die uns vor Augen stehende Körperwelt als ein nur evanescentes *Symbol* ihrer selbst enthält. Eine derartige „mystische" Einsicht mag man exoterisch ignorieren; wahr aber bleibt sie doch.

Bezüglich der typenmässigen Wiederholung der organischen Individualentwicklung giebt es seit einigen Jahren eine viel Aufsehens machende mechanistische Theorie; es giebt eine rein „objective" Erklärung der Hereditüt. Herr Weismann, der berühmte Bekämpfer der Annahme einer Vererbung erworbener Eigenschaften, hat bekanntlich einen Unterschied zwischen somatischen und propagatorischen Zellen gefunden, und es ist nach ihm die Continuität einer wirksamen Substanz in den propagatorischen Zellen, die Continuität des sogenannten Keimplasmas, welche die Vererbung typischer und individualer Eigenschaften blind mechanisch necessitiert. „Das Keimplasma ist vermöge seiner specifischen „Molecularstructur der Träger der Vererbungstendenzen des Orga- „nismus, von welchem die Keimzelle herstammt;" (1) „die Verer- „bungstendenzen, deren Träger das Keimplasma ist, hangen an „dessen Molecularstructur." (2) „Ich stelle mir vor," sagt der grosse „Naturgelehrte, „dass die Vererbung darauf beruht, dass von der „wirksamen Substanz des Keimes, dem Keimplasma, stets ein „Minimum unverändert bleibt, wenn sich der Keim zum Organis- „mus entwickelt, und dass dieser Rest des Keimplasmas dazu „dient, die Grundlage der Keimzellen des neuen Organismus zu „bilden. Es besteht demnach Continuität des Keimplasmas von „einer zur anderen Generation. Man kann sich das Keimplasma „als eine lang dahin kriechende Wurzel vorstellen, von welcher „sich von Strecke zu Strecke einzelne Pflänzchen erheben: die „Individuen der auf einander folgenden Generationen." (3) „Die „Theorie von der Continuität des Keimplasmas beruht auf der „Vorstellung, dass die Vererbung dadurch zu Stande kommt, dass „ein Stoff von bestimmter chemischer und besonders molecularer „Beschaffenheit von einer Generation auf die andere sich über- „trägt. Ich nenne diesen Stoff Keimplasma, schreibe ihm eine „überaus complicierte feinste Structur zu, als Ursache seiner Fähig- „keit, sich zu einem complicierten Organismus zu entwickeln, und

(1) „Die Bedeutung der sexuellen Fortpflanzung" S. 29.
(2) Daselbst, S. 20.
(3) Daselbst, S. 9.

„suche die Vererbung dadurch zu erklären, dass bei jeder Onto-„genese ein Teil des specifischen Keimplasma's, welches die elter-„liche Keimzelle enthält, nicht verbraucht wird beim Aufbau des „kindlichen Organismus, sondern für die Bildung der Keimzellen „der folgenden Generation unverändert reserviert bleibt." (1) „Be-„dingung der Vererbung der Abänderungen ist nur, dass stets ein „Teil des Keimplasmas bei der Furchung und dem weiteren Auf-„bau des Körpers unverbraucht bleibt, d. h. unverändert in den „Organismus übergeht und zu bestimmter Zeit, bald früher bald „später, in Form der Keimzellen sichtbar wird." (2) „So können „wir die Thatsache der Vererbung bis zu einem gewissen Punkt, „nämlich im Princip, begreifen; wir können wenigstens ihre „Begreiflichkeit als erwiesen betrachten, denn jetzt führen wir „wirklich die Vererbung auf Wachstum zurück; wir betrachten „jetzt mit gutem Grund die Fortpflanzung als ein Wachstum über „das Maass des Individuums hinaus und unterscheiden die Suc-„cession der Arten von der Succession der Individuen nur da-„durch, dass bei Letzteren das Keimprotoplasma sich gleich bleibt, „während es sich bei der Umwandlung der Arten ändert." (3) „Die Annahme einer Continuität des Keimplasmas, indem sie „einen identischen Ausgangspunkt für die auseinander hervorge-„henden Generationen hergestellt, erklärt somit, warum aus ihnen „allen ein identisches Product hervorgeht, mit anderen Worten, „sie erklärt die Vererbung bis zu dem Rätsel der Assimilation und „der unmittelbar bewirkenden Ursache der Ontogenese herab: „sie schafft also den Boden, von welchem aus die Erklärung dieser „Erscheinungen in Angriff genommen werden kann." (4)

Bekanntlich steht die Weismann'sche Theorie zu den Fragen nach der Bedeutung geschlechtlicher Fortpflanzung und der Möglichkeit einer Vererbung erworbener Eigenschaften in enger Beziehung und wird beispielsweise eine Vererbung von Verletzungen gänzlich durch dieselbe ausgeschlossen, aus welchem Grunde besagte Hypothese unter den Biologen einen regen Gedankenaustausch hervorgerufen hat. Wer in dieser Beziehung zusammen-

(1) „Die Continuität des Keimplasmas als Grundlage einer Theorie der Vererbung" (1885), S. 6.

(2) „Ueber die Vererbung", S. 10.

(3) Daselbst, S. 58.

(4) „Die Continuität des Keimplasma's", S. 6.

fassende und übersichtliche Belehrung wünscht, lese die Schrift Dr. J. F. v. Bemmelen's über „de Erfelijkheid van verworven Eigenschappen": hier handelt es sich gar nicht um den relativen Wert der Weismann'schen Theorie im Verhältnis zu den Auffassungen seiner Fachgenossen, sondern um die Klarstellung der allgemeinen Wahrheit, dass überhaupt alle rein objectiv gehaltene physiologische Theorien den nämlichen ontologischen Wert beanspruchen können, nämlich gar keinen, und dieselben als Erklärungsversuche blosse Scheinerklärungen sind. Weismann selbst hat von seiner Hypothese gesagt: „Sollte auch diese Theorie später „wieder verlassen werden müssen, so scheint sie mir doch für „jetzt als ein notwendiger Durchgangspunkt unserer Erkenntnis; „sie *musste* aufgestellt und sie *muss* durchgearbeitet werden, mag „die Zukunft sie nun als richtig oder als falsch erweisen." (1) Ein besonnenes Wort, welches in ganz anderem Sinne als begründet sich erweisen dürfte, als Herr Weismann selbst persönlich noch zu ahnen scheint. Als ein Versuch zur Durchführung der mechanistischen Weltauffassung hat sie den Vorzug der Schärfe und Consequenz und wird gerade dadurch zum leuchtenden Beispiel desjenigen, was überhaupt die mechanistische Naturerklärung *nicht* zu leisten vermag.

Denn was wird in solchen „objectiven" Entwicklungstheorien „im Princip begreiflich" gemacht? Bloss dieses, das objective Erklärungen keine Erklärungen sind. Man muss wahrlich recht genügsam sein, um sich einbilden zu können, dass eine Reduction zweier Rätsel auf Eins in irgend welchem Sinne eine *Erklärung* bildet. Ja, wenn die Thatsachen der Ontogenese und Selbsternährung an sich begreiflicher wären als die Heredität, so dürfte die Reduction eine Aufklärung heissen; Herr Weismann aber hat bloss zwei Unbegreiflichkeiten in Eine zusammengefasst. Wer in so etwas eine Erklärung sieht, der lerne, dass die Philosophie seit mehr als einem Jahrhundert das Höchste in dieser Art bereits geleistet hat, denn sie hat alle Welträtsel auf Eins reduciert; sie durchschaut das ganze persönlich geschaute Weltphänomen als die vorübergehende Manifestation eines unbekannten Dinges an sich. Das ist der wahre, der allgemeine und consequente Agnosticismus, der mit einem glaubensmässigen Concipieren denknot-

(1) Daselbst, S. 12.

wendiger metaphysischer Postulate sehr wohl zu vereinigen ist, und von dem die sich nennenden Agnostiker der Naturwissenschaft noch gar nicht die rechte Ahnung zu haben scheinen. Wer noch ohne Arg von dem Leben seiner Mitmenschen als von einem selbstverständlich Existierenden redet; wer die „Mystik" noch als eine selbstverständlich zu perhorrescierende Anschauungsweise betrachtet; wer von dem räumlichen Weltphänomen als von „der" Natur redet und körperliche Formen als substantiale „Träger" psychischer Zustände auffasst; wer die Zweckverfolgung der Lebewelt aus blinder Bewegung entstanden sein lässt, — der ist Dogmatiker, ganz einseitig roher Dogmatiker, und nicht Anhänger des Agnosticismus. *Der echte und folgerichtige Agnosticismus wird gerade in seiner Absolutheit zur Grundlage des Gebäudes eines besonnenen Glaubens und halbiert nicht die Natur in einseitiger ausschliesslicher Verobjectivierung.* Ein Satz wie der, dass Vererbungstendenzen an der Molecularstructur des Keimplasmas hangen, betrachtet der echte Agnostiker als eine hohle und sinnleere Phrase, als welche „gezungt," nicht aber „gehirnt" werden kann. Eine wirksame, als Stoff von bestimmter chemischer und molecularer Beschaffenheit gedachte, Keimsubstanz ist ihm reiner blauer Dunst, weil die (stoffliche) Form als solche nicht „wirken" kann und Keiner uns zu sagen vermag, was für eine Beschaffenheit eine chemische oder moleculare Structur wohl haben dürfte. Die moderne Wissenschaft vom Leben speist uns mit Worten ab; *der Physiologe unserer Tage ist* in dieser Beziehung *der Erbe der alten Naturphilosophie*, und zwar ein recht schwächlicher Erbe, weil sein hohler dogmatischer Wortkram das Product einer ungleich geringer geschulten speculativen Begabung ist. Wer sieht denn nicht, dass das Idioplasma eines Nägeli und dessen „Spannungs- und Bewegungszustände", (1) dass die „complicierte Structur des Keimes," welche nach Weismann „Ursache" ist von dessen Fähigkeit, sich zu einem Organismus zu entwickeln, gar keine wissenschaftliche Erklärung enthalten, sondern blosse Umschreibungen unsrer Unwissenheit sind? Oder erwartet man in dieser Beziehung noch „principiellere" Aufklärung von den mikroskopischen Untersuchungen der Zukunft? Glaubt man etwa eines Tages noch einmal vor etwas Anderes zu stehen zu kommen als immer wieder gleich-

(1) „Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre", S. 58.

geartete farbige Körperchen, in denen man aufs Neue die „Spannungs- und Bewegungszustände", die „feine und complicierte Molecularstructur" wird voraussetzen müssen, ohne von ihrem „Tragen" der Qualitäten, von dem „Hangen" der „Tendenzen" an denselben jemals eine objective Anschauung zu bekommen? Was soll doch diese Verräumlichung der Natur? Ist sie eine ontologisch gemeinte, so ist sie eine offenbare Einseitigkeit; wird sie in bloss methodologischem Verstande genommen, so spreche man dies deutlich aus und rede nicht in unqualificierter Weise von transobjectiven Postulaten als von einer schlechterdings unzulässigen Mystik. Die Weismann'sche Theorie sollte eine „Erklärung" bis zu dem Rätsel der Assimilation und der Ursache der Ontogenese sein? Ja wohl, „bis zu"! Das heisst, sie berührt das grosse, das unergründliche Welträtsel gar nicht; man hat einen räumlich „identischen Ausgangspunkt für die aus einander hervorgehenden Generationen" fingiert, an dem man nun einfach das Grösserwerden, Abgelöstwerden und Repetieren des Gattungstypus aufs Neue constatiert. Denn das die Vererbung objectiv als typenmässiges Weiterwachsen eines von dem elterlichem Organismus losgelösten Körperchens sichtbar wird, hat man doch wohl vor Weismann ebenfalls gewusst. Was wird denn durch seine Theorie principiell verständlicher? Was soll uns denn das Phantasiebild eines „unverbrauchten Uebergehens" der „Vererbungssubstanz" von dem einen Individuum auf das andere? Sind denn die geschauten Förmchen etwas Sachliches in dem wesentlichen Sinne des Wortes? Sind sie nicht objectivierte, häufig merklich abnormal werdende, Reactionen des menschlichen Organismus auf eine unbekannte Ursache ausser uns? Was lernen wir da Wesentliches durch die Anschauung einer objectiven Embryonalentwicklung? Herr Weismann hat die Erblichkeit auf Wachstum reduciert; die typenmässige Wiederholung organischer Formen soll ihren Grund in dem Umstande haben, dass die Keimsubstanz des Kindes nur eine Fortentwicklung der elterlichen Substanz und mit derselben identisch ist. Die erklärende Kraft eines solchen Satzes führe man sich einmal recht gründlich zu Gemüte. Was wird man da finden? Dass die mystikscheue, rein objective Wissenschaft ihrer selbst spottet und nicht weiss wie. Denn sie setzt einen unsichtbaren identischen Grund in der Vielheit der Erscheinungen voraus, ahnt aber dabei nicht,

dass ihr Substanzbegriff ein durchaus übersinnlicher und abstracter ist. Sie muss noch lernen, dass die Substanz ihrer Keime eben nur glaubensmässig vorausgesetztes Substrat der labilen und vorübergehenden Erscheinungen ist.

Die ganze jetzige, alles Geschehen dogmatisch im Raum construierende, Physiologie „pêche par la base". Man weiss dass Körper nichts als Erscheinungen, subjectiv bestimmte und vergängliche Vorstellungsbilder sind und die objective Wissenschaft an und für sich bloss ein Complex methodisch geordneter Erfahrungen ist, deren Anordnung als solcher kein ontologischer Wert sondern nur praktisch brauchbare Bedeutung zukommt. Nichtsdestoweniger belügt man sich selbst und Andere, indem man von den Erscheinungen als von Substanzen, Kernsubstanzen, Vererbungssubstanzen, und weiss Gott was mehr redet. Es wäre doch Zeit, dass dieses Belügen des Laienpublicums endlich einmal aufhörte, dass man ehrlich eingestände, die objective Wissenschaft sei nur eine Wissenschaft des gattungsmässig constanten Scheines, der praktisch benutzt und systematisch arrangiert werden kann, an und für sich aber niemals ein irgendwie befriedigendes *Wissen* liefert, sondern immer nur über sich selbst hinausweist. Wer da etwa einwenden wollte, es lohne sich bei einem solchen Eingeständnis die Mühe des Forschens nicht mehr, man könne bei einer solchen Ansicht wol gänzlich zu studieren aufhören, der würde noch zu lernen haben, dass die Wahrheitsliebe über Alles geht, und die Losung desjenigen, der etwa flüstern möchte: „Seien wir nicht „zu offen und aufrichtig, damit wir unsern Spaass an der Sache behalten können," eine geradezu unsittliche wäre.

Das Leben ist ein Geheimnis und einer „Erklärung" schlechterdings nicht fähig. Wenn man einem ungelehrten Menschen von einiger Scharfsinnigkeit die Frage stellte, was er wohl unter Leben verstehe, so würde man anfangs vielleicht die Antwort erhalten, es bestehe dasselbe in einer Reihe von Gedanken, Empfindungen und Bestrebungen, wie er selbst sie z. B. in seinem eigenen Inneren vorfinde und deren Aufhören in der Sterbensstunde eben der Tod sei. Falls man ihm da die Bemerkung machte, seine Beschreibung beziehe sich bloss auf ein vollentwickeltes menschliches Bewusstsein und von ihm zu wissen verlangte, was er vom Leben in der ganzen organischen Welt überhaupt halte, so würde er alsbald zu dem Eingeständnis ge-

langen müssen, es werde die Beschaffenheit des Lebens immer unfasslicher, je weiter man sich nach unten hin von dem Menschen entfernt. Und völlig undefinierbar würde ihm der Begriff des Lebens werden, sobald seine Aufmerksamkeit auf die Thatsache des Schlafes gelenkt würde, in dem man ja von seiner Existenzweise nichts mehr weiss, ohne deshalb nicht mehr „am Leben" zu sein.

Das philosophisch geschulte Denken erklärt alles Leben ausserhalb des specifisch menschlichen Bewusstseins kurz und gut für etwas, von dem man sich eine positive, concret inhaltliche Vorstellung nicht bilden kann. Alles tierische und pflanzenartige Leben wird uns nur in einer Vielheit von Körpererscheinungen kenntlich, welche in ihrer Gegenständlichkeit für uns bloss äussere Zeichen oder Andeutungen des fremden Lebens sind und mit jenem Leben selbst gar nicht verwechselt werden dürfen. Wenn der Physiologe sagt, die Assimilation sei die Grunderscheinung alles Lebens, (1) so mag das allerdings seine Richtigkeit haben, wofern besagte Assimilation im buchstäblichen Sinne die für mich gegenständliche „Erscheinung" oder Manifestationsweise des fremden Lebens ist; das Leben selbst aber ist eine solche von mir beobachtete Thatsache noch ganz und gar nicht. Die objectiv wahrnehmbare Assimilation ist eine Bewegungserscheinung, welche als Bewegung in „lebenden" und „toten" Körpern ein und dieselbe ist Wenn ich beispielsweise eine Katze einer Maus auflauern und endlich mit sicherm Satze auf die Beute losstürzen sehe, so habe ich hierin, soweit ich auf dem Boden der unmittelbar gewussten, objectiven Thatsächlichkeit bleibe, nur ein überaus compliciertes mathematisches Problem, welches von der Erscheinung eines sich bewegenden Himmelkörpers nicht specifisch verschieden ist. Da giebt es nichts, was ich an mir selbst Leben nenne: wenn gesagt wird, wir seien bis jetzt nicht im Stande, „irgend eine Art so zu durchschauen, dass wir Wesen und Bedeutung aller ihrer Teile in allen ihren Beziehungen nachweisen „könnten", (2) so ist das eine Dummheit, denn zu „durchschauen" giebt es bei Körperbeobachtung schlechterdings nichts. Die „Reizbarkeit" der lebenden Körpersubstanz welche von den Physiologen immer vorausgesetzt wird, ist eine der mittelalterlichen Scholastik würdige „qualitas occulta", eine „aquositas" vom reinsten

(1) Weismann, „die Contin. des Keimpl.", S. 5.

(2) Weismann, „die Bedeutung der sex. Fortpfl.", S. 70.

Wasser, und „das lebende Nervensystem" eine sinnleere Wortverbindung, so lange man auf dem Boden eines objectiv empirischen Wissens verbleibt. Ein bloss räumlich construiertes Leben ist ein Unding, ein Messer ohne Klinge, an dem das Heft fehlt, und es ist gar nicht abzusehen, von was eigentlich die Rede ist, wenn der Physiologe erklärt: „Ich will nichts wissen von einer besondern Entwicklungskraft: es geht nach meiner Ansicht Alles bei „der Entwicklung mit ganz natürlichen Dingen, ganz materiell „physikalisch zu." (1) *Was* geht materiell (= räumlich) zu? Etwa die Formentwicklung des angeschauten organischen Körpers? Das wäre ja ein bloss identischer Satz, denn wie sollte ein räumliches Phänomen als solches *nicht* räumlich vor sich gehen? Wird aber gemeint, das hinter der Formerscheinung vorauszusetzende, innere *Leben* entwickle sich „ganz natürlich, materiell mechanisch", so ist das der höhere Blödsinn einer sich selbst widersprechenden und inhaltslosen Phrase, bei der sich keiner, auch nicht der Sprechende selbst, irgend etwas Positives zu denken vermag. „Die „Ursachen der Formumbildung", sagt Herr Eimer, „suche ich „nicht etwa in einem der Lebenskraft entsprechenden, treibenden „Urgrund, sondern vielmehr in durch die stoffliche Zusammensetz„ung des Körpers bedingten physikalischen und chemischen „Vorgängen. Nach meiner Auffassung sind die physikalischen und „chemischen Veränderungen, welche die Organismen während des „Lebens durch die Einwirkung der Umgebung, durch Licht oder „Lichtmangel, Luft, Wärme, Kälte, Wasser, Feuchtigkeit, Nahrung „u. s. w. erfahren und welche sie vererben, die ersten Mittel zur „Gestaltung der Mannigfaltigkeit der Organismenwelt und zur „Entstehung der Arten. Aus dem so gebildeten Material macht „der Kampf ums Dasein seine Auslese." (2) — Also der treibende Wesensgrund, dessen Wirkungen Herr Eimer jeden Augenblick in seinem eigenen Inneren spüren kann, steckt in der übrigen organischen Welt nirgend, dort giebt es bloss „stoffliche Zusammen„setzung der Körper", durch Licht, Wärme und dgl. bedingt. Allein ich dächte, das Licht und die Wärme, von denen er redet, wären gattungsmässig constante Empfindungen eines menschlichen Bewusstseins; ist es nun nicht die reine Gedankenlosigkeit, eine Innenseite, eine unkörperliche Existenzweise der Natur dog-

(1) Eimer, „die Entstehung der Arten" S. 70.
(2) Daselbst, S. 24.

matisch zu verneinen, dieselbe gänzlich zu etwas körperlich räumlich Zusammengesetztem zu veräussern, im selben Augenblick wo man psychische *Empfindungen* zu wirkenden Ursachen der organischen Entfaltung macht? Es ist eine Schande für das Land der Denker, dass man dort bis auf heute dergleichen „objective" Einseitigkeiten als „wissenschaftliche Naturauffassungen" auftischen kann, und das gerade unter Physiologen, die doch besser wissen sollten. Dass Physiker und Astronomen das persönlich wahrgenommene Weltbild ohne weiteres zur „Natur" verabsolutieren, liegt in dem rein äusserlichen Charakter ihrer ganz einseitig phänomenalen Wissenschaft; Physiologen aber, als welche von „lebenden" Organismen reden, sollten sich doch wenigstens immer daran erinnern, dass Aussagen, welche sich auf etwas rein Aeusserliches beziehen, die Frage nach fremdem Leben gar nicht berühren und hinter der phänomenalen Natur etwas mehr als Stoss und Gegenstoss stecken muss.

Lebens*erscheinungen* sind *Bewegungs*erscheinungen, aus denen an und für sich das Wesen des organischen Lebens nun und nimmer zu eruieren ist. Es zeugt von specialistischer Borniertheit, dass ein Gelehrter wie Weismann das eine Mal eine irrtümlich von ihm als „vis a tergo" gefasste innere organische Entwikkelungskraft als „unwissenschaftlich" verwirft, (1) und das andere Mal in vermeintlicher Bescheidenheit gesteht: „Die wunderbare „Erscheinung des Lebens liegt in ihren tieferen Ursachen noch „immer als ein Rätsel vor uns." (2) Noch immer. Was soll das heissen? Hofft man denn durch mikroskopisches Begucken körperlicher Aussenseiten jemals eine Einsicht in das Innere der Natur zu erhalten? Eine solche Hoffnung ist die reine fata morgana. Und bedenkt man denn gar nicht, dass eben weil die Körperlichkeit der Natur eine nur phänomenale ist, die hinter den Erscheinungen vorauszusetzende Manifestationstendenz des Lebensprincips gar keine „vis a tergo" zu sein braucht? – Von einem Durchschauen des Lebensrätsels wird immer nur soweit die Rede sein können, als man von einem rein äusserlich construierten Wissen Abstand nimmt und sich dabei bescheidet, das Weltphänomen zu glaubensmässig aufgestellten Analogieschlüssen zu verwenden. Mag man da immerhin fortfahren von dem Gedächtnis als von einer Function des Gehirns zu reden, (3) – auf einige

(1) „Ueber die Vererbung", S. 11.
(2) „Die Bed. der sexuellen Fortpfl." S. 44.
(3) Weismann, „über die Vererb.", S. 25.

sprachlichen Ungenauigkeiten in dieser Beziehung kommt es weniger an, wenn man sich nur die Raumlosigkeit des Geisteslebens und Naturinnern principiell klar gemacht hat.

Der Unterschied in der Weise, wie die Bewegungserscheinungen der verschiedenen Körper vor sich gehen, in Verbindung mit den eigentümlichen allmählichen Formveränderungen, welche wir an gewissen Körpern wahrnehmen, veranlasst unser analogisierendes Denken wie von selbst zu der Folgerung, dass mit einem Teile des angeschauten Weltphänomens eine der unsrigen gleiche oder wenigstens ähnelnde Innerlichkeit zugleich gesetzt sein muss, deren motorische Aeusserungen, wie die Bewegungen unsres eigenen Körpers, von einem zwecksetzenden Princip bestimmt werden. Ein inhaltliches *Wissen* gewährt ein solcher Schluss freilich nicht; er ist rein formaler Glaubenssatz. Man soll sich aber zweimal bedenken, ehe man den Glauben als solchen als etwas in der Wissenschaft Unzulässiges kurz und gut verdammt, denn da würde man nicht einmal schliessen dürfen, dass Morgen die Sonne aufs Neue aufgehen wird; der Solipsismus oder gar der absolute Nihilismus würde da das letzte Wort aller Reflection sein. Und blosse Naivetät ist es, wenn z. B. Herr du Bois-Reymond das gewiss rein formale Postulat einer constructiven „Lebenskraft" in den folgenden Worten abfertigt: „Ein Mangel der Vorstellung „von der Lebenskraft liegt sehr an der Oberfläche. Wenn z. B. „einem Salamander abgesetzte Gliedmaassen wieder hervorspros- „sen, so begnügt sich die fragliche Lehre damit, darin schlechthin „das Werk der Lebenskraft zu sehen. Sie überlegt nicht, dass der „Bau, der hier aufgeführt wird, hinausläuft auf die Bewegung „und passende Anordung unzähliger Stoffteilchen. Alle diese Be- „wegungen, diese endlichen Gleichgewichtszustände entstehen „durch die Zusammensetzung der geradlinigen Bewegungen zwi- „schen den Stoffteilchen oder der Kräfte, denen wir sie zuschrei- „ben. Es kann also in Wahrheit keine bestimmte Vorstellung „erwecken, wenn man von einer hier waltenden organisierenden „Kraft spricht, welche im Blauen hängt, von keinem bestimmten „Punkte ausgeht, auf keinen bestimmten Punkt wirkt. Nicht um „Eine Kraft handelt es sich hier, wenn einmal von Kräften die „Rede sein soll, sondern um unendlich viele in unendlich vielen „Richtungen auf die mannigfachste Weise thätige, welche von „Stoffteilchen ausgehen, um auf Stoffteilchen zu wirken. Also

„auch nicht Eine Lebenskraft durfte angenommen werden, wenn „es einmal Lebenskräfte geben soll, sondern mindestens müssten „ihrer mehrere, ja unzählige sein." (1)

Wenn wir auch für dies Mal von der ganz rohen Hypostase einer raümlich coordinierten Welt von „Stoffteilchen" absehen wollen, obgleich du Bois-Reymond auch in seiner Ignorabimus-rede noch von einer „denkenden Materie" gesprochen hat, so enthält doch jedenfalls seine Polemik gegen die Lebenskraft als solche eine typisch „naturwissenschaftliche" Gedankenlosigkeit. Zwar soll hier für den *Ausdruck* Lebenskraft gar keine Lanze mehr eingelegt werden, indem er eingestandenermaassen ein unzutreffender ist. Das Wort Kraft hat seine objective Bedeutung als räumlich construierbare Function; sind wir nun genötigt, in unserer Naturauffassung über das kinetisch Construierbare hinauszugehen, so setzen wir eben etwas Anderes voraus als „Kraft." Was nun aber den Kern der Reymond'schen Abfertigung betrifft, so beachte man doch die Worte „passende Anordnung." Diese „passende Anordnung" muss ihren zureichenden Grund haben. Und „sich selbst überlassen können unendlich viele in unendlich vielen Richtungen auf die mannigfachste Weise wirkende Kräfte oder Bewegungen niemals eine passende Anordnung zu Stande bringen; wenigstens ist Jedermann, der das Gegenteil behauptet, verpflichtet darzuthun, wie aus den unendlich vielen und mannigfachen Bewegungen, ohne einen sie dirigierenden Einfluss, eine nicht überhaupt passende, sondern eine sogar ganz bestimmte, zur Natur des Salamanders passende, Anordnung hervorgehen könne." (2) Es ist und bleibt die zweckmässige Genesis der organischen Körper für die Wissenschaft vom Leben eine Fundamentalthatsache, welche man längst als unauflöslichen Rest einer objectiven Naturerklärung ehrlich und unumwunden eingestanden haben sollte. „Die Lebenskraft ist zwar aus der Mode gekommen; „sie ist zur metabolischen Kraft der Zelle geworden. Damit hat „sie im Grunde nur den Namen gewechselt, da die umbildend „gestaltende Kraft der Zelle eben doch eine besondere, in der „anorganischen Natur nicht vorkommende Kraft ist." (3)

Das Leben in Mensch, Tier oder gar Pflanze ist einer sinnen-

(1) In seinen „Untersuchungen über tierische Electricität", 1848.

(2) D. v. Schütz, „das exacte Wissen der Naturforscher", S. 61.

(3) K Schmidt, „zur vergleichenden Physiologie der wirbellosen Tiere", S. 15.

mässigen Auffassung nicht zugänglich; dies soll mann den, das Uebersinnliche leugnenden, Physiologen der Jetztzeit einmal recht gründlich zum Bewusstsein bringen. Es giebt keine objective Brücke von der zugänglichen Erscheinung des leiblichen Organismus zu den unzugänglichen Thatsachen des inneren Lebens; *eine objective Wissenschaft vom Leben giebt es deshalb gar nicht;* was dafür gehalten wird, ist ein Complex von Formvorstellungen, die erst durch aus unserm eigenen Inneren hergenommene Analogieschlüsse einen gewissen hypothetischen Inhalt erlangen, einen Inhalt, der immer nur in metaphysischem, glaubensmässigem Sinne als ein ausserhalb des Bewusstseins existierender vorausgesetzt werden kann. Es zeugt daher von Mangel an kritischer Besonnenheit, wenn z. B. gesagt wird: „Wir wissen, dass bei den „höheren Metazoen der Tod aus rein inneren Ursachen eintritt, „dass er in der Organisation selbst vorgesehen ist als das normale „Ende des Lebens." (1) Wissen! Und innere Ursachen noch einmal! Was kann denn eine rein objective Successionsreihen constatierende Wissenschaft von inneren Ursachen zu erzählen haben? Eine objective, das Uebersinnliche leugnende, Wissenschaft bleibt am besten in ihrer Rolle, wenn sie in kinetisch construierendem Erklärungswahn das Geheimnis der Vererbung in der Continuität mikroskopisch geschauter „Keimsubstanzen" zu ergründen glaubt, (2) mikroskopische Anschauungsbildchen zu „Trägern" von Tendenzen und Qualitäten stempelt (3) und die Auslese für die „Ursache" psychischer Functionen erklärt. (4)

Die Wissenschaft unserer Tage hat sich noch von vielem Wissens*wahn* zu befreien und zugleich zu mehr Anerkennung denknotwendiger *Glaubens*artikel sich zu bequemen, womit natürlich nur vernünftige, in dem Schematismus unseres Denkens

(1) Weismann, „über Leben und Tod, S. 55.

(2) „Das Wesen der Vererbung beruht auf der Uebertragung einer Kernsubstanz von specifischer Molecularstructur." Derselbe, „die Contin. des Keimpl.", S. 21.

(3) Daselbst, S. 8. und ferner an manchen Stellen.

(4) „Alle Instincte entstehen rein nur durch Selection. — Warum sollte der Instinct z. B. vor Feinden zu flüchten nicht dadurch entstanden sein, dass das von Natur furchtsamere, schreckhaftere Individuum häufiger überlebte als das sorgloser angelegte?" Derselbe, „über die Vererbung", S. 37. (Das Citat ist nicht gefälscht worden; es lässt wirklich ein grosser Naturgelehrter unserer Tage den Instinct der Furcht „rein nur durch Selection" aus der Furchtsamkeit vorangegangener Individuen entstehen. Risum teneant philosophi.)

selbst gegebene Postulate gemeint sind. Was man z. B. in der Physiologie *wissen* kann, ist nur, dass das eigene Bewusstsein Grade hat und die Zweckmässigkeit der eigenen Handlungen nicht unzertrennlich mit einer voll entwickelten Selbstbesinnung verknüpft is, wie beispielsweise ein Nachtwandler an den planvollen Resultaten seiner im Schlafe verrichteten Handlungen nachträglich erfahren kann; er wird daher auf Abstufungen des inneren Lebens in anderen Wesen *schliessen* dürfen. Wofern aber das fremde Leben als ein objectiv mathematisch construierbares postuliert wird, ist es ohne allen präcisierbaren Sinn, und es ist deshalb reines Gewäsche und blauer Dunst, wenn Haeckel das *entstehende* Leben auf die folgende Weise beschreibt: „In einer „Flüssigkeit, welche. die den Organismus zusammensetzenden „chemischen Elemente gelöst enthält, bilden sich in folge be„stimmter Bewegungen der verschiedenen Molekeln gegen einander bestimmte Anziehungspunkte, in denen Atome der organogenen „Elemente (Kohlen-, Sauer-, Wasser-, Stickstoff) in so innige „Berührung mit einander treten, dass sie sich zur Bildung ter„närer und quaternärer Molekeln vereinigen. Diese erste organische „Atomgruppe, vielleicht ein Eiweiss-Molecül, wirkt nun, gleich „dem analogen Kernkrystalle, anziehend auf die gleichartigen „Atome, welche in der umgebenden Mutterlauge gelöst sind, und „welche nun gleichfalls zur Bildung gleicher Molekeln zusam„mentreten. Hierdurch wächst das Eiweisskörnchen und gestaltet „sich zu einem homogenen organischen Individuum, einem struc„turlosen Moner oder Plasmaklumpen. Dieses Moner neigt ver„möge der leichten Zersetzbarkeit beständig zur Auflösung seiner „eben erst consolidierten Individualität, vermag aber, indem die „beständig überwiegende Aufnahme neuer Substanz vermöge der „Imbibition (Ernährung) das Uebergewicht über die Zersetzungs„neigung gewinnt, durch Stoffwechsel sich am Leben zu erhalten." Der Process der Organisation soll also dem Vorgange der Krystallisation ganz ähnlich sein. Der Unterschied zwischen dem organischen und krystallinischen Individuum besteht nur darin, „dass „ersteres in den bloss festflüssigen Zustand übergeht und dadurch „die Imbibitions-fähigkeit und die damit verbundene Beweglich„keit der Molekeln erhält, wogegen das anorganische Individuum „in den festen Zustand übergeht und nunmehr bloss noch äus„serlich sich verändert, durch Apposition von aussen wachsen

„kann." [1] Wer jetzt weiss, um was es sich hier handelt und das Wesen des werdenden Lebens durchschaut, der sage es. Die philosophische Kritik kann hier nur Wahnwissenschaft und eine Anzahl ganz roher Erschleichungen constatieren. „Organogene Elemente", „organische Atomgruppen", „sich am Leben erhalten", „Imbibitionsfähigkeit", es sind dies alles Ausdrücke, welche etwas Transobjectives verschwiegen voraussetzen, ohne welches der Lebensbegriff gar nicht zu Stande kommt. „Warum bildet sich „nur in den organischen Individuen jener eigentümliche fest-„flüssige Aggregatszustand der Molecüle und behauptet sich nur „so lange als das Leben währt?" [2] Ist es nicht, weil das Leben eben ein Plus an sich hat, welches sich einer rein objectiven Auffassung entzieht?

Es ist bloss durch eine offene oder versteckte Projection des Zweckbegriffes hinter gewisse Bewegungserscheinungen, dass eine sein sollende rein objective Lehre vom Leben in irgend welchem Grade möglich wird. Dass mit dieser, der „exacten" Naturforschung antipathischen Behauptung in der That das Richtige getroffen wird, kann jede beliebige physiologische Arbeit uns lehren; man braucht nur zuzusehen, wie sich die finalistischen Ausdrücke dem ateleologischen Physiologen gleichsam mit Gewalt aufnötigen, um die Inhaltslosigkeit eines rein kinetisch gefassten Lebensbegriffes kritisch zu durchschauen. Es wird da geredet von „Pflichten" der Individuen gegen die Art, [3] von „Mitteln" für die „Erhaltung" der Arten, [4] von „Concessionen" an die äusseren Lebensbedingungen, [5] von einer „Fähigkeit" Stücke des Organismus zu „reproducieren," [6] von der Fähigkeit, Nahrungsstoffe zu „assimilieren" [7] und dgl. mehr. Wir lesen, dass man nur von dem „Nützlichkeitsstandpunkt" die Notwendigkeit des Todes verstehen kann, [8] dass die Zelle nicht ernährt wird, sondern sich „activ" ernährt, [9] und dass einige

(1) „Generelle Morphologie der Organismen", I S. 183.
(2) Schütz, „das exacte Wissen der Naturforscher", S. 66.
(3) Weismann, „über die Dauer des Lebens". (1882), S. 11.
(4) Daselbst, S. 15.
(5) Daselbst, S. 33.
(6) Daselbst, S. 37.
(7) Derselbe, „über die Vererbung", S. 7.
(8) „D. d. L.", S. 31.
(9) Daselbst. S. 39.

Zellen „geeigneter" sind, die Ernährung der (Körper-) Colonien zu „besorgen", andere die Fortpflanzung zu „übernehmen." (1) Die Encystierung ist eine „Schutzeinrichtung", (2) ein encystiertes Individuum nichts Anderes als ein mit „Schutzhülle" versehenes Individuum. (3) Es giebt „Vererbungstendenzen", (4) eine „Widerstandskraft" im Kampfe ums Dasein, (5) ein „Interesse" der Art (des Transindividuellen, Transobjectiven also), (6) ein „Motiv," das im Speciellen die Selectionsprocesse „leitet", (7) und ein „Bedürfnis" der Keime einen bestimmten Ort zu „erreichen". (8) Wir vernehmen von einem häufigen „Ankämpfen" der Moneren gegen Wasserströmungen, (9) von dem letzten und äussersten Mittel, wodurch eine Art ihre Existenz „sichern" könnte, (10) von einer Beschaffenheit der Blattnervatur, durch welche dieselbe ihren „Zweck" vollständig zu „erfüllen" vermag, (11) und von der geschlechtlichen Fortpflanzung als einem Mittel, dessen die Natur „sich bedient" um Variationen „hervorzubringen". (12) Bei den Blattläusen und bei manchen niedern Krustern entsprang ein bedeutender „Nutzen" aus dem partiellen Wegfall der Amphigonie für die Existenzfähigkeit der Art, (13) und „die Natur „giebt keinen organisierten Stoff verloren, wenn er noch verwertbar wäre." (14) Die Fortpflanzung hat die „Aufgabe", durch „Ergänzung" des Ernährungszustandes zweier Organismen deren unendliches Wachsen zu ermöglichen", (15) die Entwicklung (das Wachsen) der Arten geht „wie" nach einem „vorgezeichneten Plane" vorwärts, (16) und „die Natur schafft nicht complicierte Maschinen, um sie „dann unbenutzt liegen zu lassen". (17)

(1) Daselbst, S. 36.
(2) Derselbe „über Leben und Tod", S. 12.
(3) Daselbst, S. 16.
(4) „Ueber Vererb.", S. 7.
(5) „L. u. T.", S. 53.
(6) Daselbst, S. 76.
(7) Daselbst, S. 75.
(8) Daselbst, S. 78.
(9) Derselbe über „sexuelle Fortpflanzung", S. 38.
(10) Daselbst, S. 58.
(11) Daselbst, S. 92.
(12) Daselbst, S. 119.
(13) Daselbst, S. 56.
(14) Derselbe über „Contin. des Keimpl.", S. 87.
(15) Eimer, „die Entstehung der Arten", S. 28.
(16) Daselbst, S. 33.
(17) Weismann, „über die Hypothese einer Vererbung von Verletzungen" (1889), S. 31

Aber genug von dergleichen Beispielen. Sie werden schon hinreichen, um uns zu der Frage zu berechtigen, wie sich denn doch die Physiologen der Gegenwart die Durchführbarkeit des materialistischen Blindheitsdogma's in Bezug auf die organische Welt vorstellig machen. Haeckel sagt zwar in seiner „Generellen Morphologie": „Während ursprünglich der Name Organismus einen „Naturkörper bezeichnete, der aus Organen, d. h. aus Werkzeugen „oder ungleichartigen Teilen, welche zum Zweck des Ganzen „vereinigt zusammenwirken, gebildet erscheint, haben wir gegen„wärtig zahlreiche Organismen ohne Organ kennen gelernt, vor „Allem die vollkommen homogenen und structurlosen Plasma„körper oder Moneren, ferner viele nächstverwandte einfache „Plasmaklumpen, deren einfaches, discretes Organ eine einfache „Schale oder contractile Blase ist; sodann viele einzelligen Orga„nismen, deren einziges discretes Organ der im Plasma einge„schlossene Zellenkern und bisweilen noch eine äussere Umhül„lungshaut ist. Da vielen dieser einfachsten Organismen bestimmte „morphologische Charaktere ganz fehlen und dieselben zum Teil „gar keine, zum Teil nur solch different geformten Teile besitzen, „die kaum den Namen von Organen verdienen, so können wir „den Begriff des Organismus nur auf physiologischer Basis be„gründen, und nennen demgemäss Organismen alle diejenigen „Naturkörper, welche die eigentümlichen Bewegungserscheinun„gen des Lebens und namentlich ganz allgemein diejenigen der „Ernährung zeigen; Anorgane dagegen nennen wir alle diejenigen „Naturkörper, welche niemals die Functionen der Ernährung und „auch keine der anderen specifischen Lebensthätigkeiten, Fort„pflanzung, willkürliche Bewegung, Empfindung ausüben."

Es ist offenbar, dass sich bei Haeckel die Definition des Lebensbegriffes in dem Bestreben nach Elimination der Zweckkategorie in einem kläglichen Kreise dreht, denn zuletzt belandet er wieder bei den „eigentümlichen Bewegungserscheinungen des Lebens", um deren Denkbarkeit ohne den Zweckbegriff es sich ja eben handelt. So lange die Physiologie einen Sinn behalten soll, muss sie wurzelhafte Naturzwecke voraussetzen; „das Wesen des Orga„nismus besteht darin, dass alle die zahllosen in ihm vorkommen„den Thätigkeiten auf Ein gemeinsames Ziel hingerichtet, alle die „einzelnen in ihm vorwaltenden Kräfte, so selbständig sie an und „für sich auch sein mögen, zu einer höhern Einheit verbunden

„sind." (1) Ein leuchtendes Beispiel von der Unentrinnbarkeit des Zweckbegriffes hat Herr Weismann gegeben, der in seinem Bestreben nach „mechanischer Erklärung" der Vererbungserscheinungen, vor das grosse X des Keimplasma's zu stehen kommt, welchem das „Vermögen" innewohnt, sich zu einem ganzen Organismus zu completieren und die Körperform des elterlichen Organismus gemäss der Idee der Gattung typisch getreu zu wiederholen. So hebt sich die mechanistische Physiologie unserer Tage an den eigenen Haaren empor. Da giebt es natürlicht Phrasen und blauen Dunst, um den verschwiegen vorausgezetzten Zweck möglichst exact zu umnebeln; das Keimplasma heisst „diejenige Partie einer Keimzelle, deren chemisch-physikalische Beschaffenheit einschliesslich ihrer Molecularstructur ihr die Fähigkeit verleiht, unter bestimmten Verhältnissen zu einem neuen Individuum derselben Art zu werden." (2) Womit auf klare und deutliche Weise die völlige Ueberflüssigkeit des Zweckbegriffs und die mechanistische Durchsichtigkeit der Lebenserscheinungen zur Darstellung gelangt ist, denn was eine „Molecularstructur von „chemisch-physikalischer Beschaffenheit" ist, wissen die Herren ja ganz genau.

Der Zweckbegriff ist in der modernen Physiologie ein Aschenbrödel, der schweigend bei allerlei Gelegenheiten benutzt wird, sich aber bei Leibe nicht mit irgend welchem Selbstgefühl öffentlich zeigen darf, sondern immer nur fein incognito aufzutreten sich getraut. Er ist ein von Nirgendhausen herangeflogener Taugenichts, der in der *Natur* keine Heimat besitzt, wenn er sich auch grundloser Weise in dem, bekanntlich aber zur Natur nicht gehörenden, Gehirn des Menschen angesiedelt hat. „Wenn ich „von Zwecken rede," sagt z. B. Herr Weismann, so meine ich es nur bildlich und stelle „mir keineswegs die Natur bewusst „arbeitend vor. Aber es ist eine kurze und bequeme Ausdrucks„weise, bei der man ja durchaus nicht zu vergessen braucht, dass „die scheinbaren Zwecke in Wahrheit, oder wenigstens doch in „erster Linie" — woher sie in zweiter Linie wohl kommen mögen! — „nur notwendige und unbewusste Wirkungen der vorhandenen „Naturkräfte sind. Wir können der figürlichen Redewendungen

(1) G. A. Spiess, „Physiologie des Nervensystems", S 486
(2) Weismann, „die Contin. des Keimplasma's", S. 13.

„nicht entbehren, wenn wir nicht geschmacklos ins Breite gehen „wollen.“ (1)

Dieser Passus enthält eine Unredlichkeit und zwei Missverständnisse. Fürs Erste ist es nicht wahr, dass die finalistischen Termini in der Physiologie blos der Kürze und Bequemlichkeit halber ihre Anwendung finden: die Herren können gar nicht umhin, dieselben zu benutzen, wofern sie nicht überhaupt aufhören wollen, über das Leben und dessen Modificationen zu discutieren. Wie wird man sich den ganzen Kampf ums Dasein vorstellig machen, wenn man nicht die Voraussetzung hinzudenkt, dass überhaupt gelebt werden *soll*, und auch das niedrigste organische Individuum nach Kräften sich zu erhalten *bestrebt* ist? Der Zweckbegriff gehört eben zum Wesentlichsten unsres eigenen innerlich empfundenen Lebens und drängt sich mit elementarer Gewalt auch dort hinein, wo durch sprachliche Kniffe der Name selbst umgangen wird. Man rede deshalb nicht weiter von Bequemlichkeitsausdrücken, sondern zeige einmal recht folgerichtig die Möglichkeit, die Kategorie des Zweckes aus der lebenden Natur hinauszuexegesieren und dieselbe bei physiologischen Ausführungen recht gründlich aus dem Spiele zu lassen. Die Herren mögen es nur versuchen; wenn sie nur scharf auf ihre eigenen Ausdrücke achten, werden sie bald sehen, wie die einseitige Anwendung der Ursächlichkeit auf ihren Naturbegriff bloss durch versteckt finalistische Erschleichungen zu Stande kommt. — Fürs Zweite deckt sich der Gedanke eines Wirkens nach Zwecken durchaus nicht mit einer *bewussten* Zweckverfolgung der Natur, wie man doch noch nachgerade wissen sollte. Es ist in abstracto eine rein voraussehende, unreflectierte, also erinnerungslose und unbewusste Zwecksetzung ganz gut denkbar und sogar wegen des secundären Charakters des Bewusstseins glaubensmässig in der Natur vorauszusetzen; denkt man sich eine solche besinnungslos hellsehende Finalität als eine den ganzen Weltlauf bestimmende, so hat man zugleich das Schema des durchgängigen retrogressiven Determinismus, den jede objective Wissenschaft zur Durchforschung räumlicher Successionsreihen zu postulieren hat. Dies führt uns auf das zweite Missverständnis Herrn Weismann's, welches in dem Wahne besteht, dass organische Zwecksetzung die Notwendigkeit des Naturgeschehens durchbreche. Vorausge-

(1) „Ueber die Dauer des Lebens“, S. 6.

setzt, dass eine allumfassende Zwecksetzung den ganzen Naturlauf bestimmt, so sind die in Bezug auf das räumliche Geschehen occasionalistischen Aeusserungen der „Lebenskraft" in Hinsicht des absoluten Zweckes im voraus determiniert und deshalb auch rückwärts durch die vorangegangenen Naturstadien im ursächlichen Sinne als notwendige zu denken. Nur hätte man sich da zu der Ansicht zu bequemen, dass die allumfassende Causalität über das räumliche Geschehen hinausläge und die scheinbaren Dürchbrechungen der Naturnotwendigkeit im organischen Wachsen nur Ergänzungen einer phänomenalen Partiallogik von Seiten der absoluten Logik bedeuten. Welches dann wiederum das Ideal der mechanistischen Naturforschung, alle Erscheinungen räumlich ursächlich zu begreifen, als ereunetische Richtschnur nicht ausschlösse. Freilich sind das Alles metaphysische Gedanken, die eingestandenermaassen rein formal und glaubensmässig concipiert werden, und glauben darf man ja nichts mehr, sondern nur „exact gewusste", „räumlich inhaltsvolle" Sätze aufstellen. Die Wissenschaft der Jetztzeit kann leere metaphysische Windeier nicht mehr brauchen; sie gestattet nur noch ganz concrete Gedanken, wie den einer „Vererbung von Reflexmechanismen" in jungen Hunden. (1) Was heute nur noch in der Wissenschaft unter Ausschluss aller leeren Phrasen zulässig ist, ersehe man aus Sätzen wie die folgenden: „Die Beschaffenheit des Idioplas-„mas wird durch seine moleculare Zusammensetzung bestimmt." (2) „In der Keimzelle sind die Merkmale aller Vorfahren als Anlagen „eingeschlossen." (3) „In der Eizelle sind alle Eigenschaften des „ausgebildeten Zustands potentiell enthalten." (4) „Talente sind „nur bestimmte Combinationen gewisser hochentwickelter Geistes-„anlagen, die sich in jedem Gehirn finden." (5) „Ich binde den „Begriff Wille durchaus an die Nervensubstanz, bzw. an das die-„selbe vertretende Nervenplasma." (6) „Das die willkürliche Thä-„tigkeit vermittelnde Gehirn ist nichts Anderes als ein Apparat „zum Aufspeichern von Fähigkeiten und Erfahrungen." (7) „Wenn

(1) Weismann, „über die Vererbung", S. 39
(2) C. v. Nägeli, „Theorie der Abstammungslehre," S. 25.
(3) Daselbst, S. 24.
(4) Daselbst. S. 23.
(5) Weism., „über die Vererb.", S. 45.
(6) Eimer, „Entstehung der Arten", S. 331
(7) Daselbst, S. 237.

„wir Reizungsthätigkeit überhaupt als Bewegung auffassen, so „liegt es nahe, die Empfindung als eine besondere Qualität dieser „Bewegung zu erklären, eine Qualität, welche in bestimmten „Kernen, bei den höhern Tierformen in den Kernen der Ganglien-„zellen ihren Sitz hat, eine Erregung, deren Ausdruck zugleich „das Bewusstsein als Gesammtempfindung des Organismus, ist." (1)

Hier ist Wissenschaft, hier ist inhaltsvolle Anschaulichkeit. Besonders die letzten drei Sätze sind von einer geradezu berückenden Unmittelbarkeit. Man sieht gleichsam den an die Nervensubstanz gefesselten Kerl Wille festgebunden vor sich liegen; die im Gehirn „aufgespeicherten" Fähigkeiten und Erfahrungen lassen an sichtbarer Körperlichkeit nichts zu wünschen übrig, und die Ganglienzellen als Behälter von Erregungen und Empfindungen könnten nicht physischer, d. h. unreflectierter gedacht sein. — Und so etwas nennt man heut zu Tage Wissenschaft! Es ist zum Erbarmen. Wann wird man doch aufhören, trotz Sinnenphysiologie und philosophischer Erfahrungskritik von dem sinnlich Wahrnehmbaren als von dem einzig Wesentlichen zu reden, die angeschauten Körper als das substantiale Substrat alles Geschehens hinzustellen und sich die räumliche Erscheinungswelt zur „Natur" schlechthin emporzudenken, alsob sie etwas mehr als ein Vorstellungsbild *in* uns wäre? Wenn man nur mit den eigenen Beobachtungen Ernst machte, so würde man von seinem materialistisch dogmatischen Erklärungswahn bald genug zurückkommen und beiläufig ein wenig mehr Empfänglichkeit für denknotwendige metaphysische Postulate bekommen. Aber die Metaphysik besteht gegenwärtig nur um verspottet und bewitzelt, nicht um studiert zu werden, was dann zu etwas Schönem führt, wo die Herren selbst ans Philosophieren gehen. So ist es einer ihrer Hauptsätze, dass der Glaube an irgend etwas principiell Unergründliches dem Gelehrten unserer Tage bei Strafe der Lächerlichkeit nicht mehr zugemutet werden darf; jede Theorie soll sich fein sinnlich anschaulich verhalten. „Zur Annahme eines neuen, „völlig unbekannten Princips", sagt Herr Weismann, „wären wir nur dann berechtigt, wenn erwiesen wäre, dass wir „mit den bekannten Kräften zur Erklärung der (Lebens-) Erschei-„nungen nicht ausreichen." (2) Der grosse Gelehrte hat also noch

(1) Daselbst, S. 333.
(2) „Sexuelle Fortpflanzung", S. 7.

zu lernen, dass es ausser dem eigenen Wollen bekannte Kräfte gar nicht giebt, und eine „Erklärung" der Erscheinungen zu den principiellen Unmöglichkeiten gehört; dass schon der Solipsismus oder gar der absolute Illusionismus nur durch das rein formale Postulat einer übersinnlichen Gemeinschaft der Geister glaubensmässig zu umgehen ist. Dem rein objectiv empirisch gefassten Wissen, dies sei zum tausendsten Mal gesagt, giebt es nur einen Vorhang mit einem evanescenten Schein-Sein behafteter Formbewegungen und deren mathematische Functionen, welche in unserm discursiven Denken nachconstruiert werden können, weil sie von Haus aus eben nichts Anderes als gedankenartiger Inhalt unsres anschauenden Bewusstseins sind. Wer da, wie Haeckel in seiner „natürlichen Schöpfungsgeschichte", von einer consequent mechanischen Weltanschauung als der einzig wahren Philosophie redet, verabsolutiert nur die wurzelhaften Anschauungsformen der menschlichen Gattung zur Natur schlechthin; hinsichtlich seiner Verwerfung der Teleologie als eines Anthropomorphismus sollte er da folglich einmal darthun, weshalb denn Ein Anthropomorphismus mehr oder weniger Existenzberechtigung hat als der andere. Und eine solche Naturauffassung eine „monistische" zu nennen, ist der reine Widersinn, denn gerade sie schafft einen Dualismus zwischen der unbewussten und der bewussten Natur und macht die menschliche Zweckverfolgung zu einer aus Nichts gewordenen und in Nichts zerrinnenden Thatsache. Die mechanistische Naturauffassung kann die menschlichen Bewusstseinsthatsachen nicht erklären, während hingegen eine teleologische Weltansicht eine durchgängige Ursächlichkeit als Kehrseite der Zweckverfolgung einschliesst.

In einer seiner gefeiertsten Schriften sagt der „deutsche Darwin": „Die mechanische oder monistische Philosophie behauptet, dass „überall in den Erscheinungen des menschlichen Lebens, wie in „denen der übrigen Natur, feste und unabänderliche Gesetze „walten; dass überall ein notwendiger ursächlicher Zusammenhang, „ein Causalnexus der Erscheinungen besteht, und dass demgemäss „die ganze uns erkennbare Welt ein einheitliches Ganzes, ein „Monon bildet." (1) Alsob eine vorhergeschaute Bestimmtheit des Weltlaufs den ursächlichen Zusammenhang ausschlösse und die Einheitlichkeit eines erkennbaren, d. h. in der transcendentalen

(1) E. Haeckel, „Antropogenie", 3e Ausgabe S. 736.

Apperception eines Ich concentrierten, Weltphänomens nicht eine unter jedem Gesichtspunkt selbstverständliche Sache wäre! Aber man mache sich doch einmal klar, was es mit dem Ausdruck „erkennbare Wellt" auf sich hat. Er bedeutet nichts als „persön„lich angeschaute Körpersphäre", zu der man schon das innere Leben seiner eigenen Mitmenschen hinzudenken muss, und welche überhaupt blosses Zeichen einer Existenz anderer Wesenheiten ist. Und wenn wir nur durch Schlüsse von anderen Wesenheiten Kenntnis haben können, so impliciert das wirkliche Dasein einer Vielheit von Ich einen geistigen Zusammenhang, der etwas ganz Anderes als einen ausschliesslichen „Causalnexus der Erscheinun„gen" zur Voraussetzung hat, einen Zusammenhang, welcher aller bloss regressiven Deutung trotzt.

„Wenn wir einmal Naturphilosophie üben, so verlangt es die Gründlichkeit des Naturforschers, dass er nicht auf halbem Wege stehen bleibe." (1) Ist dies wahr, so erwäge man einmal recht gründlich, welche Bedeutung jede beliebige objective Entwicklungstheorie der organischen Welt für das „Wissen" haben kann. Wo man vormenschliche Stadien der Welt-Erd-Organismenentwicklung zu seinem Gegenstande wählt, wie dass ja die Nebularhypothese, die Geologie und die organische Entwicklungslehre eingestandenermaassen thun, setzt man in seinen Aufstellungen ein allumfassendes vormenschliches Vorstellungsvermögen voraus, welches unsere bewussten Sinnesbilder schon vorher schaute. Denn in welchem Sinne könnte sonst von einer vormenschlichen Welt die Rede sein, in der sich die jetzigen menschlichen Sinnesenergien noch nicht entwickelt hatten und welche dennoch dem von unserer Gattung angeschauten Weltphänomen ähnlich soll gewesen sein? Auf dem zweckleugnenden Standpunkt der heutigen Wissenschaft, welche in ihrer Verabsolutierung eines specifisch bestimmten Scheins wesentlich nur eine Wahnwissenschaft ist, enthält jeder geologische oder paläontologische Atlas eine für das metaphysisch geschulte Denken gar zu handgreifliche Erschleichung, indem alle Objecte in den Anschauungsformen menschlicher Erfahrung und namentlich mit demselben Ausstattungsmaterial von Licht und Farbe dargestellt werden, welches *wir* Menschen unserm subjectiv bestimmten Weltbilde zuwenden. Falls

(1) Eimer, „die Entstehung der Arten", S. 76.

nun die genetischen Theorien in irgend einem Sinne Wahrheit enthalten, wenn unsere jetzigen Anschauungsformen und Sinnesbilder „schon waren, als sie noch nicht waren", so müssen dieselben in vormenschlichen Zeiten als Vorhergeschautes in einem so zu sagen kosmischen Vorstellungsvermögen präexistiert haben und folglich der Weltlauf — prädeterminiert sein. Es hat dann als ideale Vorzeichnung intuitiv-potential existiert, was nachher zur bewusst reflectierten Entfaltung gelangt ist.

Es ist ein als Glaubenssatz unentbehrlicher Gedanke, dass ausser dem menschlichen Bewusstsein Vorstellungsbilder, Empfindungen und Bestrebungen in verschiedenen Abstufungen der Selbstbesinnung anzunehmen sind, ja dass es wahrscheinlich sogar völlig unbewusste, d. h. besinnungs und gedächtnislose, rein intuitiv prädestinierende Gedanken und Wollungen in dem Naturlauf geben wird. Dem philosophischen Denken ist diese Annahme eine sich bei genügender Besinnung als denknotwendig aufdrängende, wenn sich auch der Philosoph nicht einbildet, durch dieselbe etwas zu „erklären"; denn zwischen Denknotwendigkeit und Erklärungsmöglichkeiten weiss das metaphysische Denken zu unterscheiden. Die Illusion, dass *irgend welche* Erklärung im strengen Wortverstande überhaupt möglich sei, überlässt der Metaphysiker dem naiven Dogmatismus derjenigen jetzigen Naturgelehrten, welche in den Körperbildern der Sphäre ihrer persönlichen Anschauung immer noch eine wesentliche und substantiale „Natur" zu durchforschen glauben und sich einbilden, mit ihren innerlich widerspruchsvollen Theorien über eine veraltete Speculation weit hinaus zu sein. Der Gedanke eines pluralistisch gespaltenen und stufenmässig sich entwickelnden Weltbewusstseins, welches sich aus dem unbewussten Schauen und Treiben einer an sich unkörperlichen Natur in Schmerz und Not collisionsmässig hervorarbeitet und die Möglichkeit seiner wechselseitigen Gemeinschaft und Vermittlung in der Identität eines all-einen ewigen Wesens findet, ist eine glaubensmässig aufzufassende Idee, welche ebenso schematisch-inhaltslos wie fundamental denknotwendig heissen muss. In so weit nur das sinnlich unmittelbare Wissen ein Wissen heissen darf, ist jede das Ich überfliegende Annahme ohne schaubaren Inhalt und eigentliche Gewissheit und wird ihre Untrüglichkeit von dem in den Schranken der Persönlichkeit befangenen Denken nur geglaubt werden können. Am Ende existiert für mein

„Wissen" nicht einmal das innere Leben irgend eines anderen Menschen: was ich weiss, ist nur, dass meine eigenen Gedanken, Gefühle und Wünsche unzertrennlich an eine sinnliche Form gebunden sind, welche ich meinen Leib nenne und neben der es für meine Anschauung noch viele gleichgeartete giebt. Wenn ich da analogisierend auf eine Vielheit mir gleichender Bewusstseinssphären schliesse, labil und evanescent wie ich, so ist das ein Schluss vom Bekannten aufs Unbekannte, der an und für sich nimmer etwas mehr als ein Schluss werden kann und sich niemals in ein immediates Wissen um das fremde Leben verwandeln lässt, denn dass hiesse eben die selbstverständlichen Schranken der Persönlichkeit übersteigen, ohne aufzuhören ein Ich zu sein. Dass wir nun doch den Solipsismus niemals ernstlich acceptieren, sondern instinctmässig den Mikrokosmos unsrer Anschauung als das Zeichen eines allgemeinen interindividualen Geschehens betrachten, bekundet die Wurzelhaftigkeit der *Glaubens*function, als welche in einer ganz wesentlichen übersinnlichen Gemeinschaft der Individuen ihren Grund haben muss. Schliesst man in diesem Sinne weiter, so gerät man auf den Gottesgedanken, als welcher bei Lichte besehen bei Ablehnung der Solipsismus implicite mitgesetzt wird. Wer in Hinsicht des Gottesgedankens die Verneinung predigt, muss folgerichtig auch die Existenz seiner Mitmenschen in Abrede stellen; dies sollten sich die halbschlächtigen und parteiischen „Agnostiker" der Gegenwart ein für allemal zum Bewusstsein bringen. Der wahre Agnosticismus verneint nicht dogmatisch, sondern ist bescheiden und — gläubig.

Eine fortgesetzte Selbstbesinnung lehrt mich, dass das Geistesleben anderer Ich nicht das einzige mir unbekannte Wirkliche ist und auch die fremden Körper als solche nur als veränderliche Formen in meinem eigenen Bewusstsein existieren. Die Physiker, die bekanntlich die wahrnehmbaren Formen auf das Unwahrnehmbare zurückführen, liefern mit ihrer Ableitung der handgreiflichen Körper aus unhandgreiflichen Molekeln und Atomen eine unbeabsichtigte Erläuterung der Wahrheit, dass die Welt an sich für das betreffende Bewusstsein ein Uebersinnliches, ein nur mittelbar zu Erschliessendes ist. Auch der Raum und die Zeit, in denen die Körper sich bewegen, sind zunächst nur als schematische Intuitionen meines persönlichen Vorstellungsvermögens gegeben; als absolute, von einem sie denkenden Vorstellungsver-

mögen unabhängige Wesenheiten, kann ich mir Raum, Zeit und Bewegung nicht einmal als möglich denken. Was wäre ein substantialer Raum? Das in seiner Unendlichkeit als vollendet existente Nichts. Was ist eine absolute, von aller Veränderung unabhängig vorhandene Zeit? Das Nichts noch einmal. Was wäre eine wesentliche Bewegung, eine von aller Correlation unabhängige Ortsveränderung, im grenzenlosen Raume? Eine Ortsveränderung in der man fortwährend von der nirgends vorhandenen Peripherie auf demselben Abstand bliebe, und sich nach wie vor in dem überall gegebenen Mittelpunkt des Raumes befinden müsste. Raum, Zeit und Bewegung sind nur möglich als Anschauungsformen eines Vorstellungsvermögens, und in ihren Wesen um kein Haar „stofflicher" oder „materiell" substantialer als der Schematismus meines discursiven Denkens, von dem ich nicht weiss, wie ich dazu gekommen bin und den ich in seiner wesentlichen Bedeutung ebenso wenig durchschaue wie die Schematen meiner sinnlichen Weltauffassung. Was eine wahre und reine „Einheit" wol sein mag, vermag ich ebenso wenig zu ergründen, wie ich es begreife, auf welche Weise das Seiende es anfängt, den Begriff des Nichtseins, die Function der „Verneinung" aus sich hervorzutreiben; was wol das Band ist, welches die „Ursache" an ihre „Wirkung" bindet und wie irgend etwas „werden" kann, ist eine mir schlechthin unlösliche Frage, ebenso wie das Problem des Verhältnisses zwischen „Inhärenz" und „Subsistenz". Begriffe wie „Möglichkeit", „Zufall", „Notwendigkeit", „Freiheit" sind mir Gedanken von völlig geheimnisvoller Natur; ich finde sie in meinem Denken vor und kann nicht umhin dieselben jeden Augenblick zu benutzen: woher sie aber gekommen sind und welche ontologische Bedeutung sie haben mögen, weiss Gott. Alles um mich her und in mir selbst ist Rätsel und Geheimnis; rückwärts nach mir selbst schauend, — eine Function deren Möglichkeit an sich schon völlig unbegreiflich ist, — blicke ich in einen leeren, finsteren und bodenlosen Abgrund; nach vorn habe ich mit wechselnden und vergänglichen Phantasiebildern zu thun, die sich einer Fixation in dem Sinne des Substanzbegriffes ganz und gar entziehen. Wo und was ist also das Wesentliche in der Welt, die Substanz der Dinge? Ich weiss es nicht; Gott weiss es. Oder weiss auch Er es nicht?

Ich bin mit mir selbst allein. Bloss die Thatsache, dass ich in meinen wechselnden Bestrebungen nach Modificierung der vor

mir stehenden Körperwelt durch den Widerstand von etwas mir Fremdem mich gehemmt fühle, verbürgt mir die Wahrscheinlichkeit des Glaubens, dass meine Willensacte nicht die einzigen in der Welt sein werden und dieselben in übersinnlichem Zusammenhange mit dem Streben eines Nicht-Ich stehen. Dieser Gedanke wird gleichsam zur Grundlage eines ganzen Gebäudes immer weiter sich erstreckender Analogieschlüsse, die alle die Unerträglichkeit des solipsistischen Gedankens zur Voraussetzung haben. Die Voraussetzung einer Vielheit von Ich, die mit mir in dynamischer und intellectualer Gemeinschaft stehen müssen, denn sonst hilft mir deren Existenz nichts, schliesst den Gedanken eines unabhängig von meinem Bewusstsein verlaufenden Geschehens ein, welches in seinem fortwährenden Zusammenhange eine aller vergänglichen Persönlichkeit vorhergehende prästabilierte Harmonie voraussetzt und den Conflict der vorübergehenden Wollungen zu einem in Eins zusammengesetzten Ausgleich idealer Gegensätze macht. Indem ich genötigt bin eine in diesem Gedanken beschlossene interindividuale oder „absolute" Zeit als Intuitionsform eines ebenso absoluten Vorstellungsvermögens vorauszusetzen, gerate ich auf den Gedanken eines alle Schranken übersteigenden Wesens, eines ewigen und unräumlichen absoluten Geistes, in dem sich die sämmtlichen Zustände ereignen, und in dem die vielen Ich und anderen etwaigen Activitätscentra nur vorübergehende Besonderungen sind, der in seiner über alle Zahl hinausliegenden Unbedingtheit die interindividuale Bedingtheit möglich macht, dessen Logik mit der allgemeinen Notwendigkeit im Naturlauf identisch ist und dessen Schooss den Grund enthält für das Emporquellen und Untertauchen persönlicher und dennoch in der Vielheit sich gleichender Ideale. Ob ich mit allem Diesem das Richtige treffe, kann ich nimmer wissen; nur sehe ich ein, dass ein solcher „Gottes"—gedanke ein Artbegriff von letzter Instanz ist, ohne den überhaupt kein Wissenwollen, keine repräsentative „Wahrheit" möglich bleibt. Wenn der mir unerträgliche Gedanke des Solipsismus oder gar Nihilismus einmal abgelehnt wird, so bewegen sich meine Gedanken von selbst in der angegebenen Richtung und ich sehe, dass die höchste für den Menschen erreichbare Weisheit den Agnosticismus und den Glauben als Kehrseiten an sich hat. *Ich glaube eine Vorsehung.* Zwar könnten an sich die Finalität und Causalität, welche ich als

Kehrseiten meines zeitlichen Denkens vorfinde, die doppelseitige menschliche Auseinanderziehung einer rein unzeitlichen Logik sein, so dass Zweck und Ursache nur illusorisch gefasste logische Notwendigkeiten wären. In gewissem Sinne mag dies ja auch immerhin der Fall sein, allein in seiner Strenge ist mir dieser zeitleugnende Gedanke unerträglich; in meinem Gefühl eines Bedürfnisses nach Erlösung von Unvernunft, Bösheit und Elend empfinde ich es als eine Verhöhnung des persönlich und etwa auch kosmisch empfundenen Uebels, mein Fühlen und Wünschen und Wirken als etwas slechthin Zeitloses zu denken, só, dass mein Willensact sowie der demselben entgegengesetzte Widerstand eine reine Illusion, ein nicht einmal geträumter Traum wären Wie dem sei, dass ich Zweck und Ursache als unzertrennliche Kehrseiten in meinem eigenen zeitlichen Denken vorfinde, ist Thatsache; was ich beabsichtige, muss ich durch Zwischenstadien erreichen, welche mir „Mittel" dazu sind, und verkehre ich einmal in einem gewollten Zustande, so zeigt sich rückwärts betrachtet das Mittel als das ursächliche Antecedens meiner jetzigen Lage. In meinem unmittelbaren Selbstbewusstsein ist die Zeitlichkeit und folgliche Doppelseitigkeit der logischen Notwendigkeit als die allergewisseste Wahrheit gegeben.

Ausser vielfachen sonstigen Bestrebungen empfinde ich einen mir auf rätselhafte Weise innewohnenden Drang, auf dem Vorhang angeschauter Körperbewegungen systematischen und womöglich berechenbaren Zusammenhang zu entdecken; wenn mir auch der Körper als solcher kein substantiales Nicht-Ich ist, so glaube ich doch an dessen bedeutungsvollen Charakter, indem mir die Anschauung seiner wechselnden Beschaffenheit unbewusster Weise aufgenötigt wird. Von der augenblicklichen Beschaffenheit eines bestimmten Antlitzes z. B. schliesse ich auf einen mir per analogiam begreiflichen Zustand eines mir gleichgearteten Individuums, und wiederholt habe ich die Erfahrung gemacht, dass mir ein Wissen um den Zusammenhang der Körpererscheinungen unangenehme Empfindungen ersparen und angenehme ermöglichen kann. Auch wird vielleicht die Durchforschung dieses mir ja aufgenötigten Zusammenhangs etwas Aufklärung in Hinsicht auf die Beschaffenheit des mir freilich an sich verborgen bleibenden Naturlaufs bringen, und möglichenfalls in ihrer Symbolik ein wenig Licht über den Zweck meines vergänglichen Daseins verbreiten. Dass meine Gedanken das Thatsächliche meiner persön-

lichen Erlebnisse überfliegen, ist ein Umstand, dem ich mich nicht entziehen kann, und wenn auch die genaueste Beobachtung der mir erscheinenden Körperwelt ein nur unwesentliches Wissen zu liefern vermag, so dürfte sich doch in den Formeln meiner, freilich an die Raumanschauung gebundenen. Sprache wenigstens eine Ahnung des von mir ersehnten höhern Wissens entwickeln. Zwar darf ich mich auf keinen Fall der Hoffnung hingeben, ein positiv inhaltliches Wissen um den allgemeinen, unabhängig von meiner vergänglichen Persönlichkeit sich abspielenden, Weltlauf je erhalten zu können; um den *Inhalt* wird es sich wol nie handeln können, und wäre es nur, weil das Differential der Erfahrung in Bezug auf das Integral des Naturprocesses eine blosse Null bleiben muss; allein eine formale Annäherung an den logischen *Sinn* des Weltlaufs muss möglich sein, wenn anders mein eingeborner Wissenstrieb irgend welche Vollziehbarkeit behalten soll. Problematisch wird auch diese Approximation allezeit bleiben: niemals werde ich etwas mehr behaupten dürfen, als dass die Denknotwendigkeit in einer gewissen Richtung liege und der betreffende Satz also wahrscheinlich sei; jedwede Ansicht kann immer nur Gegenstand des Glaubens sein. Alles Meinen fusst auf der, einer Erprobung nie fähigen, Voraussetzung eines durchgängig idealen Determiniertseins der ganzen Natur, welches eine reproductive und bezeichnende Beschaffenheit derjenigen Gedanken ermöglicht, welche mein Bewusstsein als denknotwendige empfindet.

Bei der methodischen Betrachtung der körperlichen Erscheinungswelt zeigt sich zunächst, das mein Denkschematismus auf dieselbe nicht ohne weiteres seine Anwendung finden kann. Nach meiner subjectiven Seite verläuft mein Dasein zweckverfolgend und ursachlich zugleich; mein jetziger Zustand ist aus einer Reihe vorangegangener Zustände hervorgeflossen, wurde aber erreicht durch eine Reihe von Absichten hindurch. In Hinsicht dagegen auf die Körperwelt kann ich unmittelbar genommen einen Zweck nie constatieren; als Gegebenes habe ich immer nur eine von aussen geschaute Configuration und deren in meiner Erinnerung existierende Antecedentien. Hinter den Gegenständen kann ich Absichten zwar erraten, allein durchforschen lässt sich die Körperwelt immer nur in retrogressivem kinetischem Sinne; wünsche ich etwa noch bevorste-

hende Zustände mit einigem Vertrauen vorhersagen zu können, so wird das nur auf Grund gewusster Antecedentien, nicht auf Grund des nur geahnten Zweckes thunlich sein. In meinen methodischen Beobachtungen der gegenständliechn Welt wird deshalb der Zweckbegriff möglichst aus dem Spiele bleiben mussen, indem er nur wenig nützen kann, vielmehr durch etwaige Gedankenverwirrung leicht Schaden würde. Bloss hinsichtlich der mir gleichgearteten, oder wenigstens nahestehenden, Wesen und deren Absichten wird es mir bis zu einem gewissen Grade thunlich, fremde Zwecke per analogiam zu erraten; bezüglich des Werdens jener Wesen. aber, welches, wie ich ja an mir selber weiss, unbewusster Weise vor sich geht, hätte ich für die Untersuchung an einer teleologischen Betrachtungsweise nichts. Eine Forschung im Sinne der letzteren wäre etwas principiell Unmögliches, weil der geschaute Körper nicht das Zweckverfolgende selbst heissen darf, sondern blosses Zeichen des Daseins einer fremden Innerlichkeit ist, als welche meinem Ich im Sinne der Unmittelbarkeit nimmer bekannt gegeben wird. Allerdings ist im strengen Wortverstande die Erforschung einer fremdem Causalreihe ebenso unmöglich, denn auf dem Vorhang der Erscheinungswelt giebt es nur Vorangegangenes und Folgendes, nie aber eine wesentliche und wirkende Ursächlichkeit. Ich kann nur vertrauen, dass die unaufhörlichen Bewegungen der sichtbaren Gegenstände in ihrer Continuität einem causalen, meinem eigenen Wollen analogen, Geschehen symbolisch entsprechen.

Die nur einseitige Anwendbarkeit meines Postulats einer logischen Notwendigkeit in allem Geschehen auf die Bewegungserscheinungen der Körper zeigt sich als mit einem Uebelstand behaftet, welcher mir besonders in Hinsicht auf die „lebenden" Körper nachgerade sehr empfindlich wird. Der Zweckbegriff erwies sich als eine auf Gegenstände nicht anwendbare Kategorie, indem ein Gegenstand als sòlcher keine Zwecke verfolgt, allein die einseitig durchgeführte Ursachlichkeit wird eben dadurch zu einem nur teilweise vollziehbaren Begriff. Ist für die Untersuchung als solche die Allgemeinheit und Lückenlosigkeit eines räumlich kinetischen Zusammenhangs der Körpererscheinungen unentbehrliches Postulat, so zeigt sich doch factisch, dass sich auf dem rein mechanischen Wege einer „physisch-chemischen" Forschung die „lebenden" Körper gar nicht begreifen lassen. Als ein

Hauptunterschied zwischen den organischen und den anorganischen Körpern bleibt im Hintergrunde die irreductibele Thatsache bestehen, dass nur die anorganischen Körper durch die allgemeine Wechselwirkung räumlich berechenbarer Functionen erhalten *werden*, die organischen hingegen gleichsam sich selbst erhalten, welche „Spontaneïtät" sich auf mechanische Gesetze nicht zurückführen lässt. Innerhalb eines „Organismus" verhalten sich die Stofferscheinungen chemisch anders als ausserhalb desselben, und es ist ein offenbar vergebliches Bemühen, das Entstehen und Bestehen der Organismen aus eben den chemischen Gesetzen herleiten zu wollen, welche für dieselben nicht zutreffen. Einer blossen Differenzierung der stofflichen Verbindungsweise die Wirkung zuschreiben, dass der Sauerstoff, der sich in der anorganischen Natur überall energisch mit Kohlenstoff und Wasserstoff verbindet, innerhalb der Pflanze aus der Kohlensäure, aus dem Wasser, sich ausscheidet, wäre offenbar eine Behauptung ohne Sinn, denn die Stoffe können doch unmöglich durch eine blosse Verbindungsweise ihre chemischen Eigenschaften verlieren, wenn die Verbindung selbst nur auf ihren chemischen Eigenschaften beruhen und durch dieselben fortbestehen soll. „Immer bleibt es „Thatsache, dass wir uns ausser Stande sehen, alle Lebenser„scheinungen auf einen letzten Grund zurückzuführen, der sich „durch die Wörter Electricität, Magnetismus, Licht, Wärme oder „Affinität ausdrücken lässt, ja dass wir selbst dann, wenn „wir allen diesen Naturkräften ihren Anteil an dem Lebens„processe wahren, nicht umhinkönnen, im lebendigen Orga„nismus noch ein anderes Thätiges anzunehmen, durch „welches dem Wirken selbst der bekannten physikalischen „und chemischen Kräfte der eigentümliche Stempel aufgedrückt „wird, der das organische Leben kennzeichnet." (1) Von den organischen Verbindungen, welche die Chemie als Bestandteile des Pflanzenleibes nachgewiesen hat, findet sich kein einziger in den Medien, mit denen die Pflanze in Wechselwirkung treten kann; sie müssen sich daher in der Pflanze selbst erst mit ihrer Entwicklung gebildet haben; sie müssen sich während der ganzen Lebensdauer der Pflanze fortwährend neu in ihr erzeugen. Die Pflanze erscheint also als ein synthetisches Laboratorium, in welchem aus anorganischen Bestandteilen die zahlreichen organischen

(1) E. F. v. Gorup Besanez, „Lehrbuch der physiologischen Chemie", 3e Aufl. (1874) S. 7.

Verbindungen gebildet werden, denen wir im Leibe der Pflanze begegnen. Diese Thatsache wiederum aus anorganisch-mechanischen Functionen herleiten zu wollen, erweist sich als ein hoffnungsloses Unternehmen, welches für principiell möglich zu erklären ein reiner Machtspruch wäre. Offenbar enthält die physiologische Function im Vergleich mit der mathematisch-kinetischen Function ein unbekanntes Plus.

Gewiss, wenn ich als Richtschnur des objectiven Forschens die durchgehende und ausschliessliche Giltigkeit des räumlich construierbaren Causalnexus postuliere, so behält das immerhin als methodische Voraussetzung seine bleibende Berechtigung, wie überhaupt jedes in seiner Absolutheit nicht realisierbare, aber nichtsdestoweniger nützliche, Ideal. Zweifelhaft jedoch, überaus zweifelhaft muss es heissen, ob meine Ansicht auch dogmatisch dahingehen darf, dass besagtes Postulat einen mehr als regulativen, einen ontologischen Wert besitzt. Die Körperwelt ist nur eine subjectiv mitbestimmte Offenbarungsweise des Dinges an sich; wenn nun auch der absolut logische Zusammenhang alles Seins und Geschehens oberstes denknotwendiges Postulat meines Bewusstseins bleibt, so ist es doch sehr fraglich, ob deshalb die objective kinetische Erscheinungslogik die alleinherrschende sein muss und keinerlei Unzulänglichkeiten zeigen könnte. Die absolute Logik könnte über die kinetische Logik der Erscheinungen so weit hinausliegen, dass sie dieselbe als einen nur winzigen Teil ihrer selbst umfasste und die scheinbaren Störungen in dem mathematischen Zusammenhang der Bewegungen im allgemein logischen Verbande nur notwendige Ergänzungen wären. Stecken doch die Grundbegriffe der Erscheinungslogik voller unlöslichen Widersprüche! „Bis zu welcher „Höhe und Vollendung unsere physikalischen Theorien im Laufe „der Jahrhunderte und Jahrtausende auch emporsteigen mögen, „immer werden diese Theorien von Principien, von Hypothesen „ausgehen müssen, die an und für sich betrachtet als unbegreif„lich, als willkürlich zu betrachten sind. — — — Ja, noch mehr! „Wir werden einräumen müssen, dass bei jenen Principien oder „Hypothesen, eben weil sie unbegreiflich, weil sie willkürlich „sind, von einer Richtigkeit oder Unrichtigkeit, von einer Wahr„scheinlichkeit gar nicht die Rede sein kann." (1) Virchow ge-

(1) C. Neumann, „über die Principien der Galilei-Newton'schen Theorien" (1870) S 12.

steht: „Die physikalischen Erscheinungen führen auf Sätze zurück, „die zum grossen Teil so hypothetisch sind, das es sehr fraglich „ist ob sie sich auf die Dauer werden halten lassen. So verhält „es sich mit der Lehre von den Atomen, von denen Niemand „dargethan hat, dass sie einen befriedigenden Abschluss der Welt-„anschauung bilden." (1)

Die Einsicht in das Unzureichende räumlich kinetischer Theorien darf uns nie veranlassen, die Möglichkeit eines objectiv Irrationalen in die Richtschnur unserer Forschung aufzunehmen, weil dieselbe als regulatives Princip dadurch eben zu bestehen aufhören würde. Aber gestehen muss doch das kritische und unparteiische Denken, dass dem als ontologische Wahrheit gedachten Postulat eines absolut räumlich mathematischen Zusammenhangs der Ereignisse ein nicht aus dem Wege zu schaffendes Irrationale unzertrennlich anhaftet. Es erklärt unser eigenes zweckverfolgendes inneres Leben nicht und lässt sich auch betreffs der Körpererscheinungen nicht zu Ende führen, indem jeder Organismus in dieser Beziehung ein rätselhaftes Plus aufweist. Die Sichtbarmachung aller Vorgänge als ein absolut räumliches Geschehen ist bei Lichte besehen sogar die reine Undenkbarkeit, denn alles Sichtbare ist doch selbst wiederum nur Inhalt für einen ausserhalb aller Sichtbarkeit liegenden Seh*act*. „An den Nerven dringt der Forscher empor zur „Seele, anfangs vielleicht von dem Irrtum befangen, dass das „Bereich des Mechanischen nirgend sein Ende finde. Aber je öfter „er die Vorstellung des Raumes und die Energien der Empfindung „mit den Bewegungserscheinungen im Nerven vergleicht, die jene „auslösen, um so fester begründet sich das Bewusstsein, dass „jenseits der Nerven ein neues Gebiet beginne. Gerade weil unsere „Wissenschaft mit der Mechanik des Leibes vertraut ist, weiss sie „dieser ihre Grenzen zu stecken, und so konnte es nur die ferner „Stehenden überraschen, als die Anhänger der mechanischen „Physiologie allseitig darin zusammentrafen: die Seele lebt ausser-„halb der Grenzen der Mechanik; aus der blossen Bewegung „endlicher Massen könne ihre Wirkung nicht begriffen werden." (2)

Mit dieser Einsicht mache man einmal Ernst; man höre auf, in physiologischen Schriften vor dem grossen Publicum sich zu

(1) „Archiv für pathologische Anatomie", IX S. 12.

(2) W. Tobias, „Grenzen der Philosophie" (1875), S. 23.

geberden, alsob das Uebersinnliche überhaupt nicht existierte und kinetische Theorien die Gesammtentwicklung der Natur zu umfassen vermöchten. Die Kategorie des Zweckes, welche man freilich innerhalb seines Gesichtsfeldes nun und nimmer vorfinden wird, taucht ja doch an dem Rande desselben als formaler Schemen immer aufs Neue wieder empor, so oft man auch einen Anlauf nimmt, die organischen Erscheinungen in ihrem Werden rein retrogressiv zu begreifen. Dass sich ein Keim zu einem gegliederten Körper entfaltet, welcher in allen Unterteilen den Typus einer bestimmten Gattung aufzeigt, trotzt aller causalen Erklärung; die Constanz eines Typus bei Evanescenz der successiven Körperlichkeiten, lässt sich nur vorstellig machen, indem man eine sich gleich bleibende *Tendenz* voraussetzt, welche die besonderte Teilnahme an der Gattungsidee im voraus bestimmt. Eine solche glaubensmässig vorausgesetzte *Tendenz* wollen wir keine Lebenskraft mehr nennen, weil mit diesem Worte unangenehme Erinnerungen an vergangene Naivetäten und Zwistigkeiten verbunden sind und der Ausdruck überdies ein unzutreffender ist; der Einsicht in die Unvollziehbarkeit des causalen Begreifens als solcher soll man sich jedoch nicht länger verschliessen. Glaubensmässig und in dem Sinne der Ahnung setze man hinter den organischen Körpern eine unbewusste, d. h. unreflectierte Zielstrebigkeit voraus. ein Streben, welches die Zwecksetzung mit unserm Wollen gemeinsam hat, ohne doch in sich selbst zu kehren, zurückzublicken, „sich an etwas zu erinnern". Wenn ich weiter sogar sage, das bezüglich des grossen Naturlaufs dieses Streben nur ein integranter Teil eines allgemeinen zweckverfolgenden Geschehens sein wird, so kann ich mir doch ganz deutlich bewusst bleiben, dass das Ganze als solches nicht nur quantitativ sondern auch principiell über alle etwaige „Erklärungsmöglichkeiten" hinausliegt und das innere Wesen der Natur mir auf immer eine „res occulta" bleiben muss. Das heisst, wir können zugleich kritisch nüchtern und metaphysisch gläubig sein, ein Geisteszustand, der dem Erklärungswahn einer dogmatisch einseitigen Verbissenheit unendlich vorzuziehen ist.

Batavia, Juni 1890.

Aan de Redactie van „De Dageraad". (1)

Eenige dagen na ontvangst van het onderstaande schrijven gewordt U een pakje, bevattende een viertal geschriften van mijne hand. Ik noodig U uit, van die geschriften kennis te nemen, hetgeen niet geschiede buiten verband met mijn opstel over „Natuurwetenschap en wijsbegeerte", opgenomen in den *Nieuwen Gids* van October 1888, en dat over de „Lichamelijke Verschijnselen en hunne gewaande zelfstandigheid", voorkomende in de jongste April-aflevering van hetzelfde tijdschrift. De aanleiding tot deze mijne toezending van eenige mijner geschriften aan Uw adres vind ik in eene boekbeschouwing van Fra D., gedrukt op blz. 510 in de jongste April-aflevering van Uw maandschrift, welke bij mij de overtuiging verlevendigd heeft, dat er alsnog meer grond bestaat voor uitvoerige bestrijdingen van het materialisme dan de hoogleeraar Spruyt in zijne beoordeeling mijner eerstelingen („*Gids*," Febr. 1889) wel heeft willen toegeven. Dat Fra D. in zijne materialistische opvattingen en sympathieën vrij homogeen denkt met de geheele Vereeniging, waarvan Uw tijdschrift uitgaat, blijkt mij, behalve uit den inhoud der betrokkene aflevering, uit de namen der medewerkers, waarmede het titelblad van het maandschrift prijkt; Gij schijnt er bijvoorbeeld nog eene eer in te stellen den heer L. Büchner als collaborator te mogen noemen. Eene twijfelachtige wetenschappelijke eer! Ik voor mij moet zoo iets als een bewijs van betrekkelijke achterlijkheid beschouwen, en vermeen zelfs te mogen beweren, dat het in zulk een feit opgesloten standpunt van wereldopvatting zoo antediluviaansch is, dat weinige geleerden van naam zich nog de moeite zullen geven, er in allen wetenschappelijken ernst tegen te velde te trekken. Ik echter ben geen geleerde van naam en er wèl toe bereid, omdat ik het niet

(1) Opgenomen in het tijdschrift „De Dageraad" in de aflevering van den 15en October 1889.

voldoende acht, dat eene onwaarheid enkel in de voornamere kringen der wetenschap als zoodanig doorzien worde, maar het veeleer wenschelijk acht, dat een iegelijk, die op het een of ander punt het hoogere en betere inzicht vermeent te bezitten, zijn best doe, het ingang te doen verschaffen ook in de minder wijsgeerig gevormde rangen van wat zich tegenwoordig „beschaafd", „ontwikkeld", ja zelfs „geleerd" noemt Zelfs acht ik het eene zonde in de philosophie-professoren van ons vaderland, dat zij zich niet ijverig en onverdroten genoeg betoonen in de algemeen wetenschappelijke voorlichting van het beschaafde deel der natie, eene voorlichting, te noodiger, omdat zelfs onder de universitair gevormden onzer dagen de eerbiedwaardigste vakgeleerdheid vaak genoeg samengaat met verregaande achterlijkheid, kortzichtigheid en bekrompenheid in algeméén theoretisch, dat is wijsgeerig opzicht. Toch heb ik mij sedert het verschijnen mijner beide eerstelingen, in 1887, herhaaldelijk geschaamd over het grof geschut, waarmede ik daarin tegen zulk een onwaardigen vijand als het materialisme te velde ben getrokken; indien er echter iets is, wat mij van die schaamte zoude kunnen terug brengen, dan zijn het feiten als deze, dat men in den jare 1889 bij U nog zeer eerbiedig woorden afdrukt, gelijk de oude heer Moleschott aan het slot zijner redevoering over het nieuwe Italiaansche strafwetboek heeft uitgesproken. („De ideeën afkomstig uit de stof.") Vergis ik mij niet, dan zijt Gijlieden met dien verdienstelijken, maar tot een verleden tijdvak behoorenden, geleerde nog in den waan, dat „vrij denken", „exacte wetenschap", „empirisme" en diergelijke uitdrukkingen zoowat gelijkbeteekenend zijn met wat men materialisme pleegt te noemen; dit blijkt onder anderen uit het feit, dat Fra D. geleerden als Dubois Reymond, Huxley en Haeckel zoo maar onbeziens onder één deken werpt met de geantiqueerde grootheden Moleschott, Vogt en Büchner. Maar daarin ligt eene grove dwaling; wie zulke namen tezamen noemt, behoorde te weten, dat het definitieve standpunt van den heer Reymond *agnosticisme* moet heeten, hetgeen heel iets anders is dan het, in zijnen aard naïef dogmatisch, materialisme. Zoo ook is de heer Huxley geenszins empirist in materialistischen zin, maar deelt slechts met zijne landslieden den specifiek Engelschen afkeer van „onpraktische" bespiegelingen, zegge wijsgeerige zelfbezinning. De heer Haeckel, eindelijk, is *hylozoïst*, en op de keper

bezien zeer metaphysisch in zijne geestesrichting, met dien verstande alleen, dat hij eene finalistische natuuropvatting als „anthropomorph" verwerpt. Dit beteekent, dat hij een metaphysicus is van ruwe en half kinderlijke soort, want de praeconisatie der natuurlijke causaliteit, bij verwerping der finaliteit als „anthropomorph", beteekent afwezigheid van het inzicht, dat *alle* kategorieën van het menschelijk denken in gelijke mate anthropomorph zijn en moeten zijn. Wat genoemden drie natuurgeleerden in het bijzonder en den meesten hedendaagschen empiristen over het geheel gemeen mag heeten, is een zeker onbewust dogmatisme, dat hen in hunne „objectieve" praeoccupaties het schematisme van het menschelijk denken onbeziens in absoluten zin doet gebruiken als een „objectief" schema der Natuur; zij zien voorbij, dat begrippen als getal, bevestiging en ontkenning, substantie en causaliteit, mogelijkheid en noodzakelijkheid uit objectieve afzonderlijkheden nimmer te destilleeren zijn, maar op moeten duiken uit eene inwendig subjectieve bronwel. Dit belet hen dan, de wetenschappelijke waarde te apprecieeren van de methodische zelfbezinning der wijsgeeren; van dezelfde denkkategorieën en denkwetten wier implicite gegevene diepzinniger beteekenis door den metaphysicus wordt onthuld, maken *zij* naievelijk, en onbeziens, gebruik. Intusschen, wat ook de wijsgeer van het eenzijdige in de kennis van zulke geleerden moge denken, in geen geval toch mogen wij de wereldbeschouwing van Reymond, Huxley en Haeckel vereenzelvigen met het materialisme van Moleschott, Vogt en Büchner, op hetwelk Fra D. zeer verkeerdelijk den aan Haeckel ontleenden naam „monisme" toepast. Monisme wil zeggen al-eenheidsleer, dat is eene leer van eenheid des wezens bij veelheid van uitingen; het woord is daarom noch op Haeckels hylozoïsme, noch op den materialismus vulgaris toepasselijk. Wat aan het materalisme één is, is slechts zijne objectieve eenzijdigheid; eene al-eenheidsleer is het met zijn ontal van ongeschapene stofdeeltjes zelfs zoo weinig, dat het veeleer het allergrofste *pluralisme* heeten moet. Overigens is het bekend, dat het bijvoorbeeld den heer Büchner bij zijne ongeschapene stofjes in latere jaren te benauwd is geworden, en hij de eigenlijk gezegde atoomhypothese heeft opgegeven. Deze verandering van zienswijze, gevoegd bij de acceptatie van andere negentiende-eeuwsche theorieën, als bijv. de wet van het behoud en de omzetbaarheid der vormen van arbeids-

vermogen, maakt het leergebouw van dien oppervlakkigen polemist tot een confusionistisch mengelmoes van ouderwetsch materialistische kleur.

Ik herhaal, dat wij het standpunt van mannen als Reymond, Haeckel en Huxley wel hebben te onderscheiden van dat der heeren Moleschott, Vogt en Büchner. Heeft reeds Haeckels naam niet meer de beteekenis van vroeger, de drie materialisten zijn in de wetenschap om zoo te zeggen wandelend dood, en hunne werken hebben hoofdzakelijk nog slechts historische beteekenis. Hun materialisme behoort meer bepaaldelijk thuis in het zesde decennium onzer eeuw en is een van de vele voorbeelden der historische waarheid, dat op tijdperken van groote wijsgeerige inspanning telkens eene periode van geestelijke ontmoediging en afmatting volgt. Bij wijze van terugslag geraken dan materialistisch gezinde sprekers aan het woord, die een plebeïschen toon in de sphæren der wetenschap brengen, maar aldra tegenover de eerlang hernieuwde opstuwing der wijsgeerige activiteit hunne beteekenis weder verliezen. In het bijzonder geval van Moleschott, Vogt en Büchner heeft het materialisme de verdienste, dat het als stormram gediend heeft tegenover het vermolmde historische Christendom, dat thans wetenschappelijk dood mag heeten, maar niet dooder dan de wereldbeschouwing dier heeren zelve thans is. Dat wij niet langer geloovige Christenen kunnen zijn, is geenszins eene reden om voortaan materialisten te wezen: integendeel, voor den bevoegden beoordeelaar hebben de geschriften van Büchner en Vogt zelfs iets plats en vulgairs, dat ze bij de oppervlakkigheid van hunnen inhoud tot zeer gewilde kost maakt voor de menigte van hedendaagsche half- en kwartgeleerden, maar nagenoeg ongenietbaar doet zijn voor wie in staat is, zich voor theoretische en polemische anachronismen te vrijwaren. Moleschott blijft bij dat alles de intellectueele aristocraat van de drie, doch ook bij hem hebben wij wel te onderscheiden tusschen het positief feitelijke, dat wij uit de jongste uitgave van zijnen *Kreislauf des Lebens* nog altijd kunnen leeren en den geantiqueerden dogmatischen onzin, waarin hij zich voor den wijsgeer onthult als een onbewust metaphysicus van het primitiefst allooi. Wie nog in onze dagen, als de oude heer Moleschott, van eene gedachtenbarende stof spreekt, komt met de nachtschuit; het bewustzijn is even weinig af te leiden

uit het lichaam als het lichaam uit het bewustzijn: beiden wortelen veeleer in en zijn gepolariseerd uit een onbekend derde iets, dat op zichzelf noch stof noch bewustzijn mag heeten. Dat nu toch een metaphysicus geneigd is, op die onbekende substantie den naam van „geest" toe te passen, vindt zijne verklaring in het feit, dat de lichamen zich voor de wijsgeerige kritiek tot een intramentaal verschijnsel vervluchtigen, hetwelk slechts het specifiek menschelijke zinnebeeld mag heeten van het wezenlijke feitenverloop. Dit brengt ons dan op de gedachte, dat wij ons in onze inwendige bezinning nader bevinden bij de kern en het wezen der Natuur, dan in de schijnwereld der van buiten beschouwde lichamen; het in ons opgedokene besef van de essentieele onlichamelijkheid der Natuur, die in ons als denkend, voelend en strevend wezen tot bewustzijn komt, duiden wij dan aan, door te zeggen, dat het wezen der dingen absolute Geest is. Eene zoodanige overtuiging kan in onze dagen zeer wel samengaan met de nauwgezetste studie van den samenhang der objectieve verschijnselen, het eenige wat de materialist wil zien: het symbolisch verloop der ruimtelijke verschijnselen is immers juist datgene, wat ons gegeven is, niet alleen als praktisch middel tot instandhouding des levens zelf, maar ook als basis der operatie, waaraan wij ons hooger inzicht vermogen te ontwikkelen. Wie eenmaal deze bestaanbaarheid van streng objectief empirisme en metaphysisch wijsgeerige ontologie heeft leeren inzien, is ook teruggekomen van eene andere dwaling, waarin Gijlieden, naar ik vermoed, gezamenlijk nog bevangen zijt: ik bedoel den waan, alsof de godsdienst als zoodanig geen „wetenschappelijk" recht van bestaan heeft, dat hij dus behoorde te hebben uitgediend en wij hem met name in zijne Christelijke belichaming op leven en dood hebben te bestrijden. Zulk eene zienswijze is het tegendeel van „evolutionistisch", en verwart het uitgediend hebben van een historisch gegeven vorm met het ondersteld verkeerde en ongerijmde van de kern der zaak. Voorzeker is het Christendom in zijn historisch gegeven charakter als godsdienst der middeleeuwen dood en is de geschiedenis van het protestantisme slechts de geschiedenis van zijne oplossing en ontbinding, maar daarmede is niet gezegd, dat wij nu alle religie als zoodanig moeten verwerpen, noch ook dat het Christendom geene kiemen in zich bergt, die het zaad zullen worden van de religie der

toekomst. Het Christus-ideaal, waaraan het Christendom het aanzijn heeft gegeven, het ideaal van den godmenschelijken Man van Smarten, die zich toewijdt tot in den dood, behoeft slechts in zijn paradeigmatisch charakter te worden doorzien, om de poolster te blijven voor alle toekomende zedenleer en stichting des gemoeds, en het blijft hierbij van zeer ondergeschikt belang, dat wij, op grond van onze negentiende-eeuwsche bijbelkritiek, dat ideaal niet langer belichaamd kunnen zien in den historischen Jezus, aan wien de godsdienstige bespiegeling het ontwikkeld heeft. Overweegt dat, mijne heeren, en hebt voortaan wat meer waardeering voor de opvoedende werkzaamheid van liberale theologen.

Voorloopig zal ik het bij bovenstaande aanduidingen laten blijven, U uitnoodigende, ze in Uw maandschrift op te nemen. Het zoude mij veel genoegen doen, indien Gijlieden mijne geschriften nauwlettend wildet doorlezen, om dan, naar aanleiding daarvan, de (gezamenlijke!) geschriften van Eduard von Hartmann te bestudeeren. Wie zich opwerpt tot voorlichter des volks, dient zich in de eerste plaats bewust te zijn, dat hij het noodige gedaan heeft. om een goed leidsman te kunnen wezen. Dat is nog niet geschied met de opneming van wat natuurkennis en het bedenken van wat negatieve kritiek ten aanzien van afgeleefde godsdienstvormen; de positieve taak, die Gij U zelven hebt opgelegd, vereischt ook positief gemoedelijke elementen. Die nu kunt Gij opdoen uit de ethische en religieus-philosophische werken van den grooten Berlijner denker Eduard von Hartmann, hoedanige zelfs de onontbeerlijke basis van operatie uitmaken, waarvan men voortaan, zij het in polemischen, zij het in beamenden zin, bij eene paedagogische bewerking des volks zal hebben uit te gaan. Mocht gij uit mijne voorbereidende geschriften zoo een en ander wenschen over te drukken, om er Uwe beschouwingen aan vast te knoopen, zoo staat U dat volkomen vrij; mocht een uit Uw midden met mij eene gedachtenwisseling over dit of dat onderwerp willen openen, dan stel ik mij daartoe volgaarne beschikbaar. Vergis ik mij niet, dan zijn Ulieder bedoelingen goed en zuiver, en ik gevoel mij één met U in den wensch, om den waren geestelijken dageraad der menschheid te helpen bespoedigen. Om dat te kunnen doen, behooren wij alle neiging tot gelijkhebberij te onderdrukken en de mogelijkheid van te voren toe te

geven, dat wij in voorname vraagstukken op den verkeerden weg waren; nemen wij ons van weerszijden voor, aan de betoogen der tegenpartij in kleinigheden niet te knibbelen, maar rond, gul en openlijk de verkeerdheden toe te geven, die ons tot bewustzijn worden gebracht. Zoeken wij waarheid en niets dan waarheid. De waarheid zal ons vrijmaken.

Batavia, Mei 1889.

OPEN BRIEF AAN DEN HEER T. M. OVERSTRA. (1)

Geachte Heer!

Met de meeste belangstelling en een overwegend gevoel van vreugde heb ik kennis genomen van Uw opstel in den *Dageraad* over „Natuurwetenschap en Hypothese", en ik haast mij, om naar aanleiding daarvan U in den geest voor de oogen Uwer overige lezers een welgemeenden handdruk als teeken van waardeering aan te bieden. Ik doe dat, zonder mij eraan te storen, dat het niet netjes staat, in den *Dageraad* te schrijven; wat Gij vroeger ook gespot moogt hebben over de hoogte van mijn katheder in spe, ik heb noch werkelijke noch gehoopte professorale of zelfs doctorale voornaamheid op te houden, en als man uit het volk stoor ik mij dus aan de onnetheid van Uw tijdschrift geen oortje. Voor mij is het de hoofdzaak, dat Uwe vereeniging het met hare „bevordering der vrije gedachte" goed meent, al zijn hare voorloopige inzichten veelal nog een beetjen bekrompen. Weliswaar wordt mij de toenadering iet of wat moeielijk gemaakt; de toon, waarop Gij doorloopend op mij zinspeelt meer dan Gij naar mij verwijst, is verre van welwillend, gelijk ook de redactie zelve van dit tijdschrift indertijd eene uitnoodiging om met mij in gedachtenwisseling te treden, op eene iet of wat jongensachtige wijze beantwoord heeft met eene poging om den wijsgeerigen schrijftrant belachelijk te maken. (2) Gij echter, die thans zoo goed over „zuivere aanschouwingen a priori" weet mee te schrijven, zult het wel met mij eens zijn, dat dit vrij onbillijk was, daar wijsgeerige betoogen nu eenmaal geene koffiepraatjes zijn, en men er de kunstwoorden even weinig geheel in kan vermijden als in ieder ander wetenschappelijk gesprek of boek. Hoe het zij, door het antwoord der redactie werd alle verdere toenadering van mijne zijde voorloopig ondoenlijk gemaakt, al voelde ik mij over Ulieder

(1) Gedrukt in het tijdschrift „de Dageraad", in de Januari-aflevering van 1892.

(2) Aan de bedoelde bespotting had de heer Overstra zonder zich te noemen zelf meegedaan. (Noot van 1896.)

handelwijze zoo weinig persoonlijk verbolgen, dat ik nimmer heb opgehouden, de bedoelingen Uwer vereeniging te waardeeren, en mij met een „zij weten nog niet beter" heb getroost. Zeer goed zie ik buitendien in, dat de geschiedenis der vereeniging voor de allengs duidelijker geworden volte face, welke in Uw jongste stuk haar nu bijna volledig beslag heeft erlangd, kwalijk anders mogelijkheid liet, dan in de voorloopig nog aan te houden vormen eener bestrijding en bespotting van lieden, die U het domme stofgeloof uit het hoofd hebben gepraat. Zelfs ben ik bij de lezing van Uw laatste stuk in verzoeking gekomen, ondeugend te glimlachen over Uw uitvaren tegen de „Ding-an-sich-hypothese", gedachtig als ik was aan uwe eigene uitspraak: „Stof bestaat absoluut, d. w. z. onafhankelijk van onze zintuigen," doch „wat de materie, waaruit wij alles opgebouwd zien, eigenlijk *is*, wij weten er zoo veel van, dat velen (lees: alle stofgeloovigen) zich te tevreden (moeten) stellen met omschrijvingen als deze: stof is alles wat plaats beslaat, wat ruimte inneemt." Natuurlijk zijt Gij veel te schrander, te „pinter", zou men te Batavia zeggen, om niet drommels goed te begrijpen, dat Gij hier het absoluut bestaan van iets aan onze voorwerpswaarnemingen beantwoordend Onbekends onderstelt, en eene zoodanige onderstelling hetzelfde is als het metaphysisch geloof aan eene „chose en soi". Doch Gij hadt gelijk, het ging niet aan dit zoo dadelijk ronduit te zeggen tot lezers, die zich jaren lang over het geloof aan het bovenzinnelijke in hunne oogen het buiten-issige hadden vroolijk gemaakt, en in de „stof" der aanschouwde lichamen de eenige wezenlijke zelfstandigheid waanden te bezitten. Wel beschouwd komt het hier immers ook niet op de woorden maar enkel op de gedachten aan, en zoo men de armeren van geest door middel van welgekozen overgangs-phrasen tot hoogere, doch tot dusverre in verblinding des geestes gehoonde, leeringen vermag op te leiden, dan doet men er zeer oordeelkundig aan, zoo iets niet te verznimen. Zoo is ook een welmeenend modern predikant dikwijls gedwongen te doen; was ik zelf bijv. predikant op de Veluwe, dan zoude ik mij verplicht achten, in mijn dorp op dezelfde wijze bij mijn onderwijs te werk te gaan, als Gij gedaan hebt tegenover de Dageraadsgemeente. Men is dikwijls zelfs zedelijk verplicht, aan kinderen en onontwikkelden de heilzame pil der hoogere leeringen in een vermommend hulsel toe te dienen. Daarom acht ik het ook

zeer verstandig, dat Gij Uwe instemming met geschriften als mijne voordracht over de Ruimtevoorstellingen niet in den vorm eener openlijke en ronde beaming hebt gekleed, maar Uwen lezers de voor hen allicht nog niet gemakkelijk te slikken pil van het wijsgeerig „idealisme" een weinig hebt besuikerd met hatelijkheden aan mijn adres; wisten zij, dat Gij in Uw jongste opstel eigenlijk niets hebt gedaan dan de door mij mede verkondigde leeringen te herhalen, dan ware Uw overloopen naar het leger der „verstokte metaphysici" misschien genoeg om de heele eendracht der Dageraadsgemeente in de war te brengen. Doch het is aardig om te zien, hoe opvoedkundig Gij na Uwe bekeering tot de „zuivere aaanschouwingen a priori" bij de verspreiding Uwer nieuwere inzichten te werk gaat. „Afkeer," zegt Gij, „ an philosophische betweterij en onvruchtbaar haarklooven belet gelukkig de natuurwetenschap niet om in te zien, dat het ruimtebegrip voor ons zuiver aprioristisch is." Dat wil zeggen: „Persoonlijke wrevel tegen de schrijvers, die ons een beetjen hardhandig uit ons vermeend positivistisch stofgeloof hebben wakker geschud, nadat *wij* zoo lang tegen het middeleeuwsche kerkgeloof hadden uitgevaren, moet ons niet beletten in zien, dat de kerels gelijk hebben." Wie lezen kan, ziet hoe Gij het meent, en waardeert Uwe paedagogische bedoeling, al vindt hij Uwe vereenzelviging der natuurwetenschap met de gevoelens van eenen Dageraadsman meer ofte min lachwekkend, en al kan hij niet nalaten op te merken, dat Gij door Uw spreken over een ruimte*begrip* doet zien, dat het pas geleerde U nog niet volmaakt los van de hand gaat. De hoofdzaak is, dat Gij meewerkt aan de goede zaak van het wijsgeerig kriticisme, en met gevolg meewerkt; wie in de Dageraadsgemeente buiten machte is om door het omhullend floers Uwer spreekwijze heen te zien, is uiteraard van het slag, dat men wel doet niet te plotseling bij te lichten. Zooals Gij zeer terecht opmerkt, staat het toch al te vreezen, dat deze of gene U Uw jongste opstel kwalijk neemt.

Beslist meesterlijk wordt de trant, waarin Gij den leden Uwer gemeente het philosophisch kriticisme tracht bij te brengen, waar Gij U houdt alsof Gij daarvoor bij de „philosoofjes" wel weer smaad en afkeuring zult beloopen „Als wij het (kerk-) geloof van ons afschudden," zegt Gij zeer schilderachtig, „doen wij dikwijls als de poedel, die na het verlaten van het water zich be-

haaglijk over den stoffigen weg rolt. Slechts zelden terstond, meestal veel later, komen wij tot het inzicht, dat wij de eene dwaasheid voor de andere hebben geruild." (Hoe juist uitgedrukt!) „Na ons jaren lang te hebben gebaad in een troebel en bodemloos (kerk-)geloof, gingen wij vrijwillig kopje onder in den Styx van het atheïsme en materialisme, waaraan de goede Büchner zich nog steeds tusschen kracht en stof zit te vervelen." (Van zulk eene bekentenis zullen velen in de gemeente op hebben gezien!) „Darwin was onze man, en Mozes een grappenmaker. Kortom, wij kregen zoo van lieverlede de zoete overtuiging, dat er stof bestond en kracht, benevens eene stof-en-kracht-wetenschap, en dat de rest maar gekheid was. Kalme kritiek en eerlijke erkenning van het hypothetische, het metaphysische" – zacht wat, geachte heer, hier wordt Gij een weinig onvoorzichtig! – van al de grondslagen onzer natuurkennis en natuurverklaring, juist dat ontbreekt (ook nu nog) bij zoo velen (onzer). De overgang van het meestal oppervlakkige geloof onzer kinderjaren tot het materialistisch ongeloof in de periode van ontluikende geesteswerkzaamheid is juist door de schrille tegenstellingen de meest gemakkelijke en natuurlijke. Maar wij hebben dat kracht- en stofgeloof, dat onze ijdelheid streelde, af te schudden." (Goed zoo!) „De wetenschap kan en zal nooit iets anders kunnen doen dan het aantal mysteriën door vernuftige combinaties en hypothesen tot een minimum herleiden", – hier is het mij, alsof ik mijzelven weer over „die Lebenserscheinungen" hoor spreken, – „doch even weinig als wij van een keten van oorzaak en gevolg ooit den eersten schakel kunnen vinden, zal het haar gelukken, het laatste en grootste raadsel op te lossen, het raadsel van het Zijn. De vrije gedachte is zeker van haar succes, mits men daarmee geen positief dogmatisch systeem bedoele maar een negatief, geene leer, maar eene methode." (Goed, heel goed, de vrije gedachte als zoodanig heeft geen afgesloten leergebouw; alleen hadt Gij erbij kunnen voegen, dat dit natuurlijk niet zeggen wil, dat men er geene stellige meeningen op ná mag houden.) „Eene materialistische dogmatiek, wetenschappelijk pretentieuser" – voorzichtig wat! Gij moet het hun niet *al* te ruw zeggen, dat zij juist de dommen zijn geweest! – „en dus onzinniger dan de religieuse, staat tot de vrije gedachte als zwart tot wit. Dat is *mijne* vrije gedachte, en ik kan het waarlijk niet helpen, wanneer

de verfijnde smaak van dezen of genen zich weer beleedigd gevoelt door deze uiting van Dageraadsvrijdenkerij."

Gij kunt begrijpen, hoe het mij bij het lezen van zinnen als bovenstaande te moede is geweest. Een oogenblik was ik zelfs geheel in verrukking; het was mij alsof ik mijzelven hoorde, en met name heb ik terstond aan „Schijn en Wezen" gedacht, waarin ik op onderscheidene plaatsen hetzelfde zeg, „nur mit ein bischen andern Worten". Alleen moet ik bekennen, dat ik voor mij nimmer op de guitige gedachte eener zoo schalksche wending geraakt zoude zijn, als de slotzin van het aangehaalde te zien geeft. Dat beroep op de „vrije gedachte" is inderdaad onbetaalbaar: het is alsof Gij opzettelijk les hebt genomen in de kunst om eener smalle gemeente denkbeelden smakelijk te maken, waartegen zij tot nog toe beslisten weerzin had betoond. Wel wetende, dat het juist vele Dageraadsmannen zullen zijn, die het bij het vernemen Uwer thans in ernst vrij gewordene gedachte in Keulen zullen hebben hooren donderen, sust en streelt Gij hen alleraardigst, door het voor te stellen, alsof Uwe opmerkingen het omgekeerde uitdrukten van wat de gehate en bespotte „idealistische" schrijvers prediken in eene wijsbegeerte, die liever dombegeerte heeten moest. (Zouden zij niet merken, dat de laatste hier bedoelde uitval, door een *agnosticus* slechts voor de leus kan zijn gedaan?) Onverbeterlijk inderdaad is die draai, alsof Uwe huidige uitspraken eigenlijk heelendal den geest ademen, die Uw genootschap van den beginne heeft bezield. Gij beseft, dat ik niet na kan laten, U uit de verte met een Bravo! te secondeeren; heusch, de zaak is U toevertrouwd, en de manier, waarop Gij het aanlegt, Uwe gemeenteleden de frontverandering van haren „bekenden natuurkundigen" leider mee te doen maken, kon niet oordeelkundiger gekozen zijn. Gij moet die handelwijze voorloopig aanhouden, geachte heer; laat het niet te spoedig na, bij het napraten van „Schijn en Wezen", „het Objectivisme en zijne eenzijdigheid", „de Lichaamsverschijnselen", „het Denken in zijne zelfkritiek", „de Ruimtevoorstellingen" of „de Levensverschijnselen", van het „geschetter der kleinere philosoofjes" te gewagen; dat verhoogt Uw prestige en verzekert het doordringen onzer denkbeelden. Het is heel nuttig, de Dageraadsgemeente in den waan te houden, dat voor den „bekenden natuurkundige Overstra" de werken der grootere zoowel als kleinere philosophen sedert jaren eene dage-

lijksche lectuur zijn. Ducht ook niet een weinigje verdraaiing in het spreken over mijne persoonlijke redeneeringen, want Uwe lezers kennen mijne geschriften voor het meerendeel toch niet, en Gij houdt ze gemakkelijker aan de lijn, zoo Gij hun voorloopig wijs blijft maken, dat Gij van mij in Uwe opvattingen hemelsbreed verschilt. Dat doet Gij met ontwijfelbaar nut, waar Gij beweert, dat de overtuiging van de onmacht der menschelijke wetenschap in de hoofden van sommige „wijsgeeren" — de aanhalingsteekens niet te vergeten! — heeft post gevat „in den onbeholpen vorm van minachting voor positivistische kennis, omdat zij daarin de uiting meenen te zien van een op zich zelf onzinnig materialisme." Zoo blijft de tóón van den *Dageraad* voortklinken, doch worden meteen de leden der vereeniging van lieverlede niettemin van hun voormalig stofgeloof bevrijd. Doe daarbij gerust, alsof Gij van mij bijv. niets te leeren hebt gehad; dat gaat bij Uwe antecedenten nu niet wel anders, en op de zaak zelve komt het toch maar aan. Zelfs een weinig slijk gesmeten naar den man, van wien Gij thans zelfs de terminologie reproduceert, komt niet in aanmerking, waar het de verstandsontwikkeling geldt eener geheele tot dusverre tamelijk bekrompene en kortzichtige vereeniging; ook indien Uwe houding te mijnen opzichte voor het oog tienmaal onwelwillender en ondankbaarder ware dan feitelijk reeds het geval is, ik zoude er mij nog over verheugen, dat eene goede portie echt kriticisme thans bij Uwe vereeniging ingang heeft gevonden, en er thans alle uitzicht is, dat Gijlieden voortaan in den marsch van den geestelijken vooruitgang niet meer voortdurend den pas zult markeeren, onder het jongensachtige smijten met steenen naar het vermolmd gebouw des middeleeuwschen Christendoms.

Nogmaals, ik meen reden te hebben tot onbaatzuchtige blijdschap. Nooit had ik verwacht, in Uw tijdschrift uitspraken aan te treffen gelijk de volgende plaatsen in uw opstel over „Natuurwetenschap en Hypothese." Slechts „oppervlakkig beschouwd is de natuurwetenschap vrij van alle werkelijk geloof." (Ongetwijfeld hebt gij hierbij aan het einde van „het Denken in zijne zelfkritiek" gedacht; misschien daarenboven aan het gesprek over „den Grond onzer overtuigingen".) „Wie de overtuiging van het reëele bestaan eener wereld buiten ons een geloofsartikel wil noemen, heeft in zekeren zin gelijk; de pogingen van wetenschappelijke mannen tot ruimtelijke reconstructie der Natuur uit min of meer

deductief (lees: inductief) verkregen en dus eenigszins aannemelijke hypothesen zou men kunnen terugbrengen tot de overtuiging, dat het menschelijk denken zich (nu eenmaal) in geen ander schema voegt," doch „even weinig als er van een voorwerp iets roods of groens door het oog naar de hersenen overvliegt, komen er langs dien weg afmetingen binnen. Onze geest (Sst!) neemt geene miniatuur-tafels en stoelen op, even weinig als de voorwerpen zelve, maar slechts gewaarwordingen, die per se zonder afmetingen zijn. Daar de gewaarwording zelve zonder afmetingen is, kan zij den tridimensionalen vorm waarin zij dan optreedt, slechts ontleenen aan den geest (Hu!), die haar er in giet. Zoo zien wij in, dat de bewuste toestandsveranderingen, die in onzen geest optreden als reactie op inwerking van buiten en die wij gewaarwordingen noemen, worden geobjectiveerd in een vaststaand ruimtelijk schema," — tridimensionaal, bewuste toestandsveranderingen, objectiveeren, schema: hoe handig begint gij met de sinds kort eerst geleerde terminologie reeds om te gaan! — „dat, voor zooverre wij weten niets anders kan zijn dan eene schepping van onszelf. De ruimte is geen empirisch begrip, dat aan uitwendige ervaringen ontleend wordt, maar eene noodzakelijke voorstelling a priori (Brr!), die aan alle uitwendige aanschouwing ten grondslag ligt, geen discursief begrip van verhoudingen tusschen de dingen, maar eene zuivere (Pst!) aanschouwing." Toch zal het „niemand verwonderen, wanneer wij de ruimtelijke wereldopvatting, die wij door de linker deur op straat hebben gezet, door de rechter weer naar binnen roepen." „Volmondig," weliswaar, „erkent een agnosticus, dat het bewijs, hetwelk de ervaring zeer oppervlakkig gezien voor het bestaan scheen te leveren, bij nader inzien schijn bleek," doch het blijft er nu eenmaal bij, „dat betrekkingen in de ruimte en den tijd de eenige vormen zijn, waarin voor ons bewustzijn de Natuur verschijnt; de mogelijkheid dat beide slechts relatief bestaan en misschien alleen betrekking hebben op den vorm onzer aanschouwing, doet niets af aan de waarheid der stelling, dat een ruimtelijk schema het eenige is, waarin de mensch kennis vermag te krijgen van eene wereld." En „wat beoogt nu het positivisme na de invoering van dezen voor alle natuurwetenschap noodzakelijken grondslag? Wij hebben het woord reeds vroeger gebruikt: geen leer, maar een methode."

Uitstekend, geachte heer Overstra, uitstekend; om U de waar-

heid te zeggen, eigenlijk al te mooi. Ik ben bang, dat velen uwer lezers een schok zullen hebben gevoeld toen zij daar, die door u zoo gelaten neërgeschrevene uitdrukking van „de zuivere aanschouwing a priori" onder de oogen kregen: zoo'n gelatenheid is tegenover de Dageraadsgemeente niet zonder gevaar, en bij slot van rekening kondt gij van uwe eigene medeleden wel eens evenals ik onliefelijke dingen te hooren krijgen. Dit neemt niet weg, dat gij als een bereids „verstokt metaphysicus," om met uwe eigene guitige woorden te spreken, eens goed gezegd hebt waar het op staat. Wie van de Dageraadsmannen al lezen kan, weet nu, dat wereldbeschouwingen geene zaak der dusgenoemde natuurwetenschap zijn, daar elke wereldbeschouwing, waar meer dan één mensch in wordt gedacht, uiteraard reeds „metaphysische" vooronderstellingen insluit; dat immers de physicus als zoodanig slechts met een in zijnen geest gegeven wereld*verschijnsel* te doen krijgt, en de heele overige wereld, het denken en voelen en willen onzer medemenschen daarin begrepen, er slechts geloovíger wijze wordt bijgedacht. Dit beteekent, dat wij voor eene nihilistische wending van het door U zoo gaarne geroemde agnosticisme alleen door eene ons ingeborene en onuitroeibare behoefte om te gelóóven kunnen worden behoed. Het is natuurlijk slechts eene voorloopige krijgslist, wanneer gij, na dit alles zoo duidelijk mogelijk te hebben aangeduid, iets later uitroept: „Is het absolute *niet-bestaan* der ruimte bewezen? Neen! Bewijzen de voorstanders van het *symbolisch* bestaan, dat de „ruimte" slechts de menschelijke repræsentant is van eene correspondeerende functie in hunne intelligibele of absolute wereld? Nogmaals: neen!" Die uitroep zal dienst hebben moeten doen om de gevoeligheid der oude stofjesmannen wat te ontzien, doch overigens beseft gij ongetwijfeld opperbest, dat dit eene rare manier van spreken is voor een stelselmatig agnosticus, en er buitendien volgens het oude „affirmanti incumbit probatio" bij het inzicht van het bovenzinnelijk charakter der absolute Natuur alleen aan de beamende zijde van een bewijslast betreffende de absolute Ruimte sprake kan zijn. Even duidelijk zal het u wel wezen, dat met het inzicht in het binnengeestelijk charakter der waargenomene wereld de stelling, dat de persoonlijk geschouwde ruimte slechts repræsentant is van het op geloof aangenomene absolute schema coexistentiæ, noodzakelijk verband houdt.

Een enkele maal, geachte heer, is het mij bij het lezen van Uw stuk te moede geweest, alsof Gij niet enkel met pædagogische bedoelingen Uwe lezers, maar in allen ernst ook mij een weinig voor het lapje wildet houden, en een voorkomen van grooter knapheid wildet aannemen, dan U eigenlijk mooi zoude staan. Dit is nl. het geval geweest, toen ik las: „Wee, als een idealistisch wijsgeer ook slechts de helft van (onze) bepaling der materie verstaan heeft: (wij) maken aanstonds kennis met zijn dikwijls erg onbehouwen houweel eener afbrekende kritiek. Ruimte heet de conventioneele leugen bij uitnemendheid, en wetenschappelijke schrijvers, die in hunne pogingen tot mechanische oplossing van natuurproblemen zich aan hunne kritiek niet willen storen en blijven voortgaan met hunne theorieën over eene tridimensionale stof, worden alles behalve vriendelijk bejegend. Dat ook de meesten hunner de quaestie eenmaal onder de oogen gezien en van alle kanten hebben bekeken, was toch eene niet al te onmogelijke voorstelling." Het is duidelijk, dat Gij Uwe eigene zaak hier stilzwijgend hebt vereenzelvigd met die van den physicus Tait, die in mijne voordracht over de Ruimte ter sprake is gekomen, en de aanhef althans van den passus zal wel moeten opgevat worden als een Uwer goed bedoelde bespottingen van den ondergeteekende; dat Gij in waarheid zoudt meenen, dat ik bij de bedoelde gelegenheid van een slechts ten halve begrijpen blijk zoude hebben gegeven, weet Gij, oolijkerd, natuurlijk wel beter. Doch wat bedoelt gij met den slotzin der aangehaalde plaats? Toen ik dien las, heb ik bij mij zelven gezegd: Wel sakkerloot, wil hij bij geval ook mij nu wijs maken, dat eer hij mijne verhandelingen las, de „zuivere aanschouwingen a priori" al jaren lang voor hem gesneden brood waren geweest? En dat terwijl hij in zijn jongere opstel door woordgebruik en zinspelingen het doorslaande blijk geeft, dat hij bij zijn spreken over de „idealistische wijsgeeren" gewoonlijk aan niemand denkt buiten mij? Zulk eene oolijkheid gaat toch een beetjen ver! Ook moest hij niet zulke airs aannemen wanneer hij over Kant spreekt, wiens hoofdwerken hij van binnen toch wel nooit druk zal hebben bezien, zoo weinig als de overige werken van andere dan „kleine" philosoofjes; hij is volstrekt niet van de domsten, die heer Overstra, maar moest het in zijne aanspraken op bespiegelende deskundigheid niet al te bont maken. Het staat wat al te mal,

wanneer de heer Overstra doceert: „Hoewel langs een anderen weg zijn wij" — pluralis majestatis — „hier vrij wel tot dezelfde slotsommen geraakt als Kant, zooals hij die in het eerste hoofdstuk zijner Transcendentale Aesthetik (Ahem!) formuleert." Dat de „zuivere aanschouwingen a priori" voor de Dageraadsmannen tot voor betrekkelijk korten tijd nu juist geen dagelijksch brood zijn geweest, proeft men al te duidelijk, waar Gij ze „fein leise tretend" aankondigt met de woorden: „Ofschoon wij er niet lang over kunnen uitweiden, moeten wij de zaak ten minste kort bespreken." — Toch niet om nog eens te herhalen, wat onder Ulieden reeds tot vervelens toe gezegd was?

Doch dat zijn altemaal slechts kleinigheden; de hoofdzaak is, dat *de Dageraad* vooruit gaat. Nog eene schrede verder, en Uwe lezers zullen voor goed hebben leeren inzien, dat hunne heele vroegere tegenstelling tusschen het weten der verstandigen en het gelooven der dommen, met het allerzekerst niet-weten van sommige dingen door de eersten incluis, eene jongensachtige dwaasheid is geweest; dat iedere sterveling om zoo te zeggen in eenen voor verheldering vatbaren dampkring van geloof ademt, en dat wij voortaan in onze wereldbeschouwing niet hebben te onderscheiden tusschen bodemloos geloof en vaststaande kennis, maar tusschen waarschijnlijkheidsgraden in de redelijkheid of aannemelijkheid van artikelen des geloofs alleen. Want van alles waar het ons om te doen is wanneer wij over eene *wereld* spreken, kunnen wij niets rechtstreeks weten, maar enkel instinctmatig gelooven. Gaat Gij er nog eens toe over, ook uit mijne verhandeling over de levensverschijnselen een opstel te destilleeren, nadat Gij er bij wijze van voorspel eene enkele uit haar verband gerukte zinsnede met guitig verkeerde bijopmerkingen uit over hebt laten drukken, dan brengt Gij Uwe medeleden allicht zelfs nog eens zoover, dat zij zoo waarlijk ook de moderne metaphysische aperçus aangaande het doelbegrip beginnen te vatten. Voorloopig echter is men onder Ulieden dáárvoor waarschijnlijk nog niet rijp; misschien is het zelfs vrij gewaagd geweest, dat Gij in „Natuurwetenschap en Hypothese" zoo onomwonden op de spontaneïteit des geestes hebt gewezen, want dat komt wat al te duidelijk in botsing met het historisch charakter van Uw genootschap. Men moet niet alles zoo tegelijk zeggen; het is voorloopig waarlijk genoeg, dat Gij met de speer der Dageraadsgemeente,

die zoo lang en zoo vinnig tegen ziel en geest was gericht geweest, thans zoo beslist in omgekeerde richting naar het stofspook hebt gestoken van mannen, wier namen Gijlieden nog wel vol trots op het titelblad van Uw tijdschrift placht te zetten, als de namen van medewerkers, op wie de vereeniging zich onder anderen beroemen kon. Voorzichtig toch, vooral voorzichtig! Waar Gij de overtuiging van het reëele bestaan eener wereld buiten ons een geloofsartikel noemt, moet gij voorloopig niet verzuimen, erbij te voegen „in zekeren zin", want dat kan verzachtend werken op de gevoeligheid der ouderwetsche geestbestrijders. Dat gij hierdoor Uw eigen zoogenoemd agnosticisme gedeeltelijk of voorwaardelijk herroept, doet er minder toe, even weinig als de fout, die gij door het stellen eener derde mogelijkheid tusschen geloof en niet-geloof tegen de redekunde begaat. Een klein weinig spot bij uitdrukkingen van verlangen „naar demonstratie van het eenvoudigste natuurverschijnsel op den grondslag der Ding-an-sich-hypothese" kan daarbij goed te stade komen: de steile helling naar den top der bespiegelende hoogte wordt daardoor voor Uwe lezers tot eene wat zachtere glooiing. Wij onder ons weten natuurlijk wel, wat de ondergeteekende over den dwazen eisch, dat alle aan te nemen geloofsartikelen objectief toepasselijke stellingen moeten zijn, in het Natuurkundig Tijdschrift van Nederlandsch Indië in het midden heeft gebracht, en dat het bijv. ook bij U niet opkomt, het geloof aan het voor U transobjectieve geestesleven uwer medemenschen op te geven, omdat dit leven in uwe objectief ruimtelijke constructies geene plaats kan vinden. Zoo als het is, zijt Gij op den goeden weg om allen leden Uwer vereeniging aan het verstand te brengen, dat ieder mensch, zoodra hij zich zelven goed begrijpt, positivist, agnosticus en transcendentalist of metaphysicus tegelijk moet zijn: positivist in zoo verre hij bij al zijn zeggen en zoeken aan ruimtelijke aanschouwing gebonden blijft en praktisch exact toepasselijke formules alleen in wiskundige constructies te bekomen zijn; agnosticus omdat hij niets rechtstreeks weten kan, dan in zooverre hij zijne aanschouwsels gewaarwordingen, en gedachten des oogenbliks constateert, en al wat daarin eigenlijk *bedoeld* wordt, buiten zijn persoonlijk bereik ligt; en metaphysicus, omdat hij bij dat alles toch niet nalaten kan aan iets absoluuts te gelóóven, al was het maar aan eene blinde, domme en harde, inerte Stofsubstantie. Dat alles hebt

Gij blijkbaar in het algemeen reeds heel goed begrepen, gelijk Gij in het bijzonder op onverbeterlijke wijze hebt verder verteld wat ik in „de Ruimtevoorstellingen" gezegd heb over den waan, dat ons ruimtelijk schema van gelijktijdig bestaan een ervaringsbegrip in den zin der empiristen zoude zijn. Daarom beschouw ik het ook als een oolijker wijze slechts voorgewend misverstand, dat Gij het aan het slot van Uw opstel voor doet komen, alsof de metaphysicus naar eene onbereikbare kennis streeft, in tegenstelling met den agnosticus, die zich van „weten" onthoudt. Hadt Gij niet o slimmerd! een oogenblik te voren juist over onze dombegeerte gesproken? Natuurlijk bevroedt Gij zeer goed, dat zoo de moderne metaphysicus van een empirisch solipsisme uitgaat, hij uiteraard van de eene zijde bezien een principieel agnosticus moet zijn, en betreffende het absoluut bestaande zich er toe bepaalt, de aperçus en intuïties des menschelijken *geloofs* al schiftende en kritiseerende in systeem te brengen. Schalksch eindelijk vind ik ook Uwe verzekering, dat een natuurgeleerde, — waarschijnlijk doelt ge hier weer op den beroemden natuurkundige Overstra, — die zijnen tijd en zijne werkkracht besteedt aan het opstellen van analytisch mechanische formules ter „verklaring" van natuurprocessen, bij de metaphysici — hoeveel kent gij er zoo? — al dadelijk voor een gepraeoccupeerd specialist geldt, die zich reddeloos heeft verdronken in een poel van barbarizeerend materialismo. Gij guit! had ik haast geroepen, toen ik die verzekering las. Hoe aardig weet Gij toch de materialistische antecedenten Uwer vereeniging achter het schild der natuurwetenschap te stellen! Men zou waarlijk in den waan geraken, dat er in de geschriften, waaraan Gij het „barbarizeerend materialisme" en den „gepraeoccupeerden specialist" hebt ontleend tegen de naturalistische methode van onderzoek wordt gestreden, in plaats van tegen de natuuropvatting, welke sommige afzonderlijke naturalisten er op na houden. En toch hebt gij het zelf zoo mooi gezegd, dat wie in latere jaren den naam van positivisten en agnostici hebben geaffecteerd, vroeger dikwijls tot de bekrompenste dogmatici hebben behoord, het woord dogmaticus hier genomen in de beteekenis van iemand, die op den bodem van het weten meent te staan, waar in waarheid slechts sprake mag zijn van een menigmaal zeer kortzichtig stellend of ontkennend geloof. Want het feit op zich zelf, dat men iets gelooft, is niet noodza-

kelijk af te keuren: gelooven moeten wij allen, ieder overeenkomstig zijnen trap van ontwikkeling en zijn grover of fijner vermogen van symbolizatie.

En nu, geachte heer, vaarwel; de brief is reeds te lang geworden. In gemoede geef ik U ten slotte den raad, U over vroeger door mij gebezigde woorden als „stofjesmannen" en „barbarizeerend materialisme" niet meer boos op mij te maken. Waarom zoudt gij? Gijzelf zijt immers geen materialist meer? Uit den grond mijns harten roep ik U uit Indië toe: Glück auf, zoo gaat het goed! Verzwijg vrij in het U ten dienste staande tijdschrift hoeveel zelfbezinning en philosophisch kriticisme gij in de laatste paar jaren door „het geschetter der kleinere philosoofjes" hebt opgedaan; zoo gij slechts de hoogere inzichten zelve verder verbreidt, doet Gij dat met mijne toestemming. Niet om rechtvaardigheid tegenover afzonderlijke personen, maar om de algemeene bevordering van de ontwikkeling der menschelijke gedachte is het te doen. En tot mijn groote blijdschap bespeur ik, dat ten slotte ook voor de vereeniging de Dageraad de wet der logische ontwikkeling geldt.

BATAVIA, 4 October 1891.

EEN LEERRIJK BOEK.

Onder onze Hoogduitsch schrijvende stamgenooten is in het vorige jaar een werk verschenen van geschiedkundig wijsgeeriden aard, welks uitgave, om het groote en centrale belang der door den schrijver behandelde zaak, alsmede om de grondige en daarbij toch heldere en schoone wijze, waarop deze de door hem ondernomene taak ten einde heeft gebracht, eene gebeurtenis van gewicht mag heeten niet enkel op wijsgeerig, maar ook op godsdienstig en algemeen maatschappelijk gebied. In Duitschland heeft het terstond van onderscheidene zijden de aandacht getrokken, en het is er door mannen van de verst uiteenloopende richtingen met lof besproken, doch in ons vaderland is het lezend publiek er, naar ik meen, nog nergens op gewezen; het verzuim der Nederlandsche deskundigen worde nu, voor zooveel in mij is, door het volgende opstel goedgemaakt.

Het bedoelde werk heet „die deutsche Speculation seit Kant, mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes", en is in twee deelen van XVIII + 828 en VIII + 632 bladzijden bij Paul Maeter te Berlijn tegen den naar verhouding lagen prijs van achttien mark te bekomen. De schrijver zelf heet Arthur Drews (zeg „Dreefs"), en is een blond en nog betrekkelijk jong man van negen en twintig jaren, fijn van gestalte, innemend van voorkomen en edel in zijne manieren; op het oogenblik is hij met der woon gevestigd in zijne geboortestad Altona, waar ik de vorige maand het genoegen gehad heb persoonlijk kennis met hem te maken, en waar eenig van zijnen vader geërfd vermogen hem in staat stelt, om voorloopig ook zonder ambt bij voortduring zich te wijden aan zijn lievelingsvak, de wijsbegeerte en hare geschiedenis. Reeds nu is hij een met eere bekend doctor philosophiae, niet een gelijk de vier philosophische faculteiten van ons vaderland die afleveren, en die van

de eigenlijke philosophie niet meer behoeven te kennen dan den naam, maar een echte en heusche doctor in de bespiegelende wijsbegeerte, die van het vak zijne levensstudie maakt. Zijne doctorsdissertatie is uitgegeven als „die Lehre von Raum und Zeit in der nachkantischen Philosophie, ein Beitrag zur Geschichte der Erkenntnistheorie und Apologetik der Metaphysik," en hij heeft in 1889 nog eene andere brochure (van 4 + 109 bladzijden) uitgegeven over „Eduard von Hartmann's Philosophie und den Materialismus in der modernen Cultur"; beide zijn te Leipzig bij den uitgever Wilh. Friedrich te bekomen, ieder voor eene mark. Dat de heer Drews eenig geld van zich zelven heeft, komt hem inmiddels goed te stade, want schitterend zijn voorloopig zijne vooruitzichten niet; hoewel hij een man van buitengemeene gaven is, en dit jaar weer door een lijvig werk van IX + 497 bladzijden over „Kant's Naturphilosophie als Grundlage seines Systems" (Mitscher & Röstell, Berl.) ook voor de meerderheid der meer bepaaldelijk philologisch gezinde vakgenooten zijne grondige zaakkennis op het glansrijkst bewezen heeft, zal het hem moeite kosten een akademischen leerstoel althans in de naaste toekomst te veroveren Dat boek van den heer Drews over Kant vormt anders met professor H. Vaihinger's „Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft" (Stuttgart, Berl. & Leizig, Bd. I 1881 & 1882, Bd II 1892) en Eduard von Hartmann's geschrift over „Kant's Erkenntnistheorie und Metaphisik in den vier Perioden ihrer Entwickelung" (Leipzig 1893) voor de vakgeleerden een drietal van gewicht, waarin op overtuigende wijze de verkeerdheid van de meening aan het licht treedt, dat wij in den grooten Koningsberger iets anders en hoogers te zien hebben dan het geestelijk punt van aankomst voor een voorafgeganen ontwikkelingsgang en het punt van uitgang eener nieuwe philosophische periode. Drews helpt op zijne wijze de waarheid verspreiden, dat wij van Kant nog geenszins het laatste en hoogste woord der menschelijke wijsheid hebben vernomen, en niet eenvoudig bij hem in de hoofdzaken kunnen blijven staan; eenvoudig aan Kant zich houden kan iemand van zelfstandige denkkracht dan ook zoo weinig, dat Kant zelf dit nooit gedaan heeft. Alleen reeds de bij zijn leven verschenen twee uitgaven van de Kritiek der zuivere Rede zijn niet geheel hetzelfde boek, en ten slotte is hij zoo waarlijk sterk genaderd tot den eerst door hem verloo-

chenden Fichte, zij ook dit feit van minder algemeene bekendheid. De onmogelijkheid dat men in zijne wijsgeerige opvattingen bij Kants beschouwingen blijve staan, blijkt ook reeds aan de gedachtenreeksen, die toch voorzeker niet om niet door zijne jongere tijdgenooten terstond aan zijne werken zijn ontsponnen, alsmede uit het feit, dat ook de zich zoo noemende Kantianen onzer eeuw de meest uiteenloopende opvattingen hebben geleerd aangaande datgene, wat eigenlijk door Kant zoude zijn bedoeld; ja zelfs die nieuwe Kantianen zelve zijn slechts eene soort van Fichteanen en Hegelianen tegen wil en dank, wat hier niet te bewijzen valt, maar anders zeer gemakkelijk zoude zijn aan te toonen. De werken van den grooten Koningsberger zijn vol van fijne, diepzinnige en leerrijke gedachten, doch in de fundamenteelste vragen staan die gedachten bij hemzelven vaak genoeg zelfs lijnrecht tegenover elkaar, zonder dat Kant eene hoogere formule vindt om de tegenstelling verzoenend saam te vatten. Afgezien van het onvaste woordgebruik en den afschuwelijken stijl zijner hoofdwerken ligt in dit feit de voornaamste grond van zijne spreekwoordelijke duisterheid, die alles behalve in elk opzicht de duisternis der onbegrepene diepzinnigheid mag heeten, maar dikwerf slechts de zelfverwarring is van den met zijne eigene aperçus in strijd gerakenden denker. Op de met dat al toch overblijvende ware grootheid van den eersten opsteller eener stelselmatige zelfkritiek der menschelijke rede zij met deze bewering niets afgedongen, doch Kant is groot als schitterend punt van uitgang, en niet als eindpaal, van de wijsgeerige gedachtenreeksen der negentiende eeuw. Wel convergeeren in hem eene menigte van verstandsstralen uit den voortijd, doch niet tot een alzijdig bevredigend beeld, waarin het een altijd het ander behoorlijk dekt, en alle deelen in goed sluitende onderlinge verhouding staan; eerst moesten zijne aperçus in allerlei richtingen weer uiteengaan, om na hun verspreiden overgang in nieuwe bewustheden daaruit dan in een later brein weer tezamen te komen. De heer Drews houdt zich voorloopig overtuigd, dat de betrekkelijk bevredigende en beslissende convergentie van de na-Kantische gedachtenstralen der Duitschers in den nu twee-en-vijftig-jarigen Eduard von Hartmann bereids heeft plaats gehad; hij is doortrokken van den geest der sedert 1868 door den laatste verder en verder uitgewerkte wereld-

en levensbeschouwing, en ziet in de hypothese van een onbewusten en onpersoonlijken absoluten Geest het hoogste, wat in de menschelijke verstandsontwikkeling tot nog toe is bereikt. Men kan over deze zienswijze denken zooals men wil, en schrijver dezes heeft op het afdoende en bevredigende van Hartmann's betoogen ook zelf veel af te dingen, doch zeker is het, dat de meester hier roem mag dragen op zijnen leerling, en dat het boek van Drews door theologen noch philosophen op den duur zal kunnen worden veronachtzaamd. Evenals ik van eenen doctor der theologie in ons vaderland weet, dat hij zonder het boek van Hartmann over „das sittliche Bewusstsein" zijn doctoraal examen ten aanzien der zedekunde niet zoude hebben kunnen doen, zal ook het boek van Drews naar mijne overtuiging een repertorium worden voor de theologen in zake de nieuwe geschiedenis van het godsbegrip, al zullen zij den schrijver officieel moeten desavoueeren. Ook in Duitschland inmiddels zijn de mannen van het vak zelf nog niet gezind om tot de carrière van „Hartmannianen" mede te werken; van de „Schopenhauerianen" is er nu één (Deussen) hoogleeraar der wijsbegeerte te Kiel, doch voor Hartmannianen is in Duitschland de tijd nog niet gekomen, en het staat te vreezen, dat de heer Drews het eerlijk en beredeneerd uitspelen van de kaarten zijner positieve meeningen zal moeten boeten met het verlies van uitzicht op een hoogleeraarsambt. De dwaze jonge man! Hij moet toch geweten hebben dat men niet zóó professor wordt der philosophie; waarom niet liever eenvoudig een kurkdroog stuk philologischen arbeid aan Kant verricht, met voorzichtige omneveling van de positieve punten zijner eigene wereld- en levensbeschouwing? De reusachtigste belezenheid, het fijnste redeneervermogen zullen hem niet baten, zoolang hij het blijft hebben over het wezen van het Absolute en de onpersoonlijkheid Gods.

In de voorrede tot het eerste deel van zijn werk over „de Duitsche bespiegeling sedert Kant" geeft Drews uitvoerig rekenschap aangaande de bedoeling en den aanleg van zijn doodengericht, want dat is het boek voor het grootste deel „De geschiedenis der nieuwste wijsbegeerte", zegt hij, „bevindt zich heden nog zoo vrij wel in denzelfden toestand van zonder samenhang verstrekte inlichting als in de vorige eeuw de geschiedenis der wijsbegeerte in het algemeen. Deze toestand kan natuurlijk voor de weten-

schap niet gunstig zijn, maar moet zich aan hare hielen hechten als een belemmerend gewicht, dat bij elke schrede haar gezonden vooruitgang tegenhoudt. De geest heeft het wegwijzend kompas verloren, en doolt gelijk een verbijsterd zwerveling rond; men weet niet meer van waar men komt en waarheen de weg thans voert; men keert terug tot reeds voorbijgestreefde standpunten als tot iets splinternieuws, en gelooft dat men zich op het rechte pad bevindt, waar men toch slechts na korter of langer tijd in eene blinde steeg geraakt. Met het oog op dezen staat van zaken zal allicht eene poging in het werk mogen gesteld om thans, nu de eeuw ten einde spoedt en de stelsels ook van nog levende denkers in hunne onderdeelen zoover zijn uitgewerkt, dat zij zich bereids als gegevens der geschiedenis laten overzien, den ontwikkelingsgang der meer dan 110 jaren, die sinds het verschijnen van de Kritiek der Zuivere Rede nu verstreken zijn, op overeenkomstige wijze met het verstand te leeren omvatten, als men dat sedert Hegel met vroegere tijdvakken gewoon is te doen. Het is nu zaak, dat wij na eene bevattelijke ordening der gegevens de balans gaan opmaken van het geheele tijdperk, om dan in onze slotsom den geschikten bodem te bereiden, die het uitgangspunt kan worden voor eene bereiking van den eerstvolgenden hoogeren trap der philosophische ontwikkeling."

Eene grootsche onderneming, en in dit geval op niet minder grootsche wijze uitgevoerd. Niet alsof in het voor ons liggende boek nu allerlei vraagstukken ter sprake zouden zijn gebracht, — Drews houdt overzicht ten aanzien van slechts een enkel punt, doch dat punt is ook van centraal belang; het staat in het midden om zoo te zeggen, van alle theoretische discussie. Het doodengericht zal theïsten, atheïsten en pantheïsten als zoodanig gelden, en eene voorname bedoeling daarbij is, „de vraag naar theïsme of pantheïsme, naar de persoonlijkheid of onpersoonlijkheid Gods, van het standpunt der pantheïstische zienswijze toe te lichten en tot hare oplossing te doen naderen. Daar echter in dezen het begrip van het Onbewuste eene gewichtige rol speelt, zoo wenscht de schrijver tegelijk ook tot opheldering en verduidelijking van dat begrip eene bijdrage te leveren; bij alle bemoeienis van den eersten woordvoerder is het in zijn wezen en zijne beteekenis nog lang niet genoeg bekend en geëerd, en het onberekenbare gewicht ervan voor de komende ontwikkeling van het religieuse

bewustzijn der menschheid wordt nog slechts door enkelen gevoeld, laat staan dat het door de theologen, wie het toch in de eerste plaats aangaat, zoude worden begrepen of toegegeven." (Voorrede, blz. VI.)

Ook atheïsten echter geldt het werk; met het oog op den onhoudbaren staat, waarin de overgeleverde leeringen der nog bestaande kerkgenootschappen zich aan het geestesoog van den modernen mensch vertoonen, en op het gevaar, dat wij thans loopen, de menigte van half- en niet geleerden tot de domme ruwheid van een verstandeloos ongeloof te zien vervallen, is het voor des schrijvers besef de taak geworden van den wijsgeer, naar beide zijden, die der godloochenaars zoowel als der „nog aan God geloovende" tijdgenooten, volgens zijn beste weten zijne stem in onze maatschappij te verheffen. „De philosophie moet er vooral op uit zijn, weer eene macht te worden in het leven. Het komt mij voor, dat de op dreigende wijze voortwoekerende verwarring der geesten en de ontreddering der gewetens in de beschaafde volkeren onzer dagen dringend voorlichting en bijstand vordert, en het is alleen door wijsbegeerte in den ruimen zin des woords dat men die verleenen kan. Te midden van de maatschappelijke beroering, waardoor onze tijd zich kenmerkt, is de verdeeling en ordening door een verscherpt zedelijk bewustzijn in alle standen een eerste vereischte, zal niet de ongetemde drang naar geluk in de massa als een onwederstaanbare sneeuwval onze geheele beschaving vernielen. Buiten verband met religie echter is verscherping van het zedelijk bewustzijn niet te verwachten, en religieuse vernieuwing wederom blijft onmogelijk, wanneer en zoolang de wetenschap zich op antireligieuse of toch ten minste irreligieuse paden beweegt. Het verval der Europeesche beschaving is alleen dan te keeren, indien het gelukt de uiteenloopende banen van godsdienst en wetenschap weer tezamen te doen komen, en de uitkomsten der wetenschap te doen uitloopen op eene metaphysica, welke tegelijk eene, de diepste behoeften van het religieuse hart bevredigende, wijsbegeerte van den godsdienst niet uit- maar insluit." (Voorrede, blz. VIII.)

Wat er met het aangeduide doel door Drews verricht is blijkt enorm, zoowel wat mechanischen vlijt betreft, als wat betreft de van den gedachtenarbeid als zoodanig, en allen eerbied or den jongen man, die uit een heir van geschriften

zoo telkenmale de kern, de hoofdzaak scherp en duidelijk wist te lichten en in het rechte licht te plaatsen. Wij hebben hier een specimen van Duitsche vlijt in den besten zin des woords, eene pennevrucht welke niet zoo spoedig zal verouderen. De inrichting van het werk blijkt zeer geriefelijk voor den lezer; het is eene soort van lange opstellen-galerij, waarin binnen de gestelde grenzen de meeste denkers van beteekenis, ook de dî minorum gentium, zijn opgenomen. „Ieder afzonderlijk hoofdstuk kan op zich zelf gelezen worden en begrepen" (Voorrede blz. XI), en toch is er weer een behoorlijke voortgang en samenhang in het boek, en spreekt de schrijver de waarheid, wanneer hij beweert dat eene gróndige inlichting aangaande de behandelde vragen alleen uit het geheel in zijnen samenhang is op te doen. Het standpunt van Drews is immers ook het standpunt van den evolutionist; gelijk Eduard von Hartmann zelf ziet hij bij ieder ander denker gedeeltelijke waarheid, en is dus verre van de meening dat het goede en verkeerde in mannen als Fichte, Schelling en Hegel, Herbart, Günther en Schopenhauer, Lotze, Biedermann en Wundt buiten verband met den arbeid van voorgangers en tijdgenooten zoude staan. Er is logisch verband zoowel in de licht verspreidende aperçus als in de tekortkomingen en eenzijdigheden van de dragers der wijsgeerige zelfbezinning, en nooit daarom heeft eenig denker van beteekenis zijne gedachten geheel om niet en vruchteloos verricht. Voor ons nakomelingen is het alleen maar zaak om nu door „immanente" kritiek het houdbare te vinden en ten einde te denken, en de onderscheidene tekortkomingen en tegenstrijdigheden met vrucht voor onszelven bloot te leggen, en zoo tracht dan Arthur Drews aan het licht te brengen hoe iedere zienswijze, buiten de door hem overgenomene, bij het betrekkelijk goede dat zij heeft ook leemten en onbestaanbaarheden laat, en hoe de onderlinge strijd der meeningen tusschen theïsten, atheïsten en pantheïsten alleen in de pluralistische aleenheidsleer van een onpersoonlijken en onbewusten, maar daarom niet blinden, absoluten Geest zijne althans voorloopig bevredigende verzoening vindt. Een zijner uitgesprokene bedoelingen is „het theïsme uit de vaste burcht der openbaring op het slagveld der wijsgeerige discussie te lokken," om daar zonder uitvluchten of ontduikingen stelling te nemen tegenover de woordvoerders, niet van het materialistisch barbarisme, maar van de moderne wijs-

begeerte der religie. Naar zijne meening hebben de voorstanders van het geloof aan een persoonlijk Schepper eigenlijk nog geene enkele poging tot weerlegging der al-eenheidsleer beproefd, en het is dan ook zeker dat de na aftrek van vreeze voor straf en hoop op loon overblijvende *religie* in den ouden godsdienst, het gevoel van samenhang met het bovenmenschelijke en van behoefte aan heiliging, zich beter op de monistische dan op de dualistische onderstelling laat verklaren. Wie met voldoende scherpte over het vraagstuk heeft nagedacht, zal toegeven dat de gedachte eener onpersoonlijke Godheid zich met minder moeite laat vatten dan die eener alomtegenwoordige bewustheid; dat de oorsprong des kwaads, de algemeene behoefte aan verlossing, de immanentie of aanwezigheid van het goddelijk beginsel in elke eindige functie en dus ook in den menschelijken geest, alsmede het wederzijdsch verband tusschen genade en geloof gemakkelijker op het standpunt eener logisch-dynamische of geestelijke al-eenheidsleer zich laten denken, dan bij vasthouding eener scheiding tusschen Natuur en Schepper. Met Drews zie ook ik het nieuwe en gewichtige der panpneumatische wereldbeschouwing in het feit „dat zij zich op religieuse en zedelijke gronden tegen het theïsme keert", want vroeger heeft men menigmaal de opmerking gehoord, dat pantheïsten eigenlijk slechts atheïsten zijn, ongodsdienstige lieden, die de zaak verloren hebben waarvan zij den naam nog blijven aanhouden. Het zij hier intusschen erkend, dat er tegenover de menigte, met hare menschelijke behoefte aan deemoedige vereering van het hoogere, eene groote moeielijkheid blijft voor den bedienaar des woords, zoo hij zijne hoorders en leerlingen ertoe brengen moet, dat zij aan hunnen Bestaansgrond het voorrecht van het bewust wezen gaan ontzeggen, hetwelk zij moeten beschouwen als het kenmerk hunner eigene betrekkelijke meerderheid. De alomvattendheid der goddelijke wereldintuïtie wordt zonder onderstelling van bezinning niet zoo licht als iets hoogers dan het menschelijk besef erkend.

De inleiding van 69 bladzijden, die op de voorrede volgt, zoude zich gevoeglijk leenen tot eene afzonderlijke uitgave, en kan met vrucht doorloopen worden door zwakkere broeders, die het er dan verder vooreerst bij willen laten, ofte wel heelendal niet verder wenschen te gaan. Zij is meesterlijk gesteld, en schetst in breede trekken de gezamenlijke ontwikkeling van godgeleerd-

heid en wijsbegeerte, ten einde den lezer te toonen, dat onbewust of half bewust de begrippen „immanentie of inwoning en „absoluutheid" of volstrekte alomvattendheid altoos de hoeksteenen der theologische en philosophische stelsels hebben uitgemaakt. Het begrip van een onbewusten absoluten Geest is dan ook geenszins van zoo laten oorsprong als sommige bestrijders wel schijnen te wanen; reeds bij zulke betrekkelijk oude denkers als Duns Scot en Eckehart, Angelus Silesius en Jacob Böhme, zoowel als bij Fichte, Schelling, Hegel en Schleiermacher is het eigenlijk duidelijk genoeg te vinden. Doch die mannen hadden rekening te houden met de gangbare kerkleer en deelden de uitkomsten hunner overpeinzingen niet onbewimpeld mede, even weinig als orthodoxe godgeleerden ook nu nog zullen toegeven, dat de eene God, dien zij leeren, naar luid hunner triniteitsformule zelve niet een vierde persoon is naast de drie maar eene in ieder persoon wonende en toch ook in andere personen aanwezige, dat is tegelijk dus immanente en transcendente of onpersoonlijke wezenseenheid. En wat nu weer het boek van Drews betreft, tegelijk met het beknopt en zakelijk overzicht van de uiteenloopende bepalingen, waarin het begrip van het Volstrekte tot nu toe in de geschiedenis der philosophie is uitgedrukt, geeft zijne inleiding ons van meet aan een duidelijk inzicht in de geheele opvatting van den schrijver omtrent den wijsgeerigen ontwikkelingsgang en zijne uitkomsten, zoodat wij dadelijk weten waaraan wij ons te houden hebben. Zonder schade voor de objectiviteit der 49 afzonderlijke monographieën, ziet men reeds aan den ingang der galerij de gezichtspunten, van waar het omvangrijke materiaal geordend is, zoo helder mogelijk in het licht treden.

Het eerste hoofdstuk (I blz. 71—123) is dan verder gewijd aan de Kantische philosophie als voorspel tot de Duitsche philosophie der 19e eeuw. Het verplaatst ons met éénen slag in medias res; wij staan zoo dadelijk in het dichte gewoel van eenen gedachtenstrijd, die zich van alle kanten ontspint over de mogelijkheid of onmogelijkheid eener metaphysica, of leer omtrent het bovenzinnelijke. Vervolgens komen op blz. 125—281 van het eerste deel verhandelingen over J. G. Fichte, Schelling (1e gedeelte), Schleiermacher en Hegel als naïeve pantheïsten, dat zijn dezulken, die met hunne al- eenheidsleer zich in overeenstemming meenen te bevinden met de gewone menschen die „aan God gelooven", doch in waar-

heid tegenover hen staan. Of Schelling en Hegel evenwel ooit zulke erg naïeve pantheïsten zijn geweest, mag met reden betwijfeld; veeleer zoude men kunnen zeggen, dat althans die twee de bespreking der vraag naar de persoonlijkheid of onpersoonlijkheid van het Absolute voorzichtigheidshalve maar liever hebben vermeden. In allen gevalle echter is de tegenstelling met theïsme hun nog niet zuiver tot bewustzijn gekomen, en hebben zij zich kunnen verbeelden, dat de ware zin der Christelijke geloofsleer in hunne stelsels nu was uitgedrukt. Vooral de schets, die Drews hier geeft van Hegel, is kort en zakelijk in scherpe en vaste omtrekken geteekend.

Op de zoogenaamd naïeve pantheïsten volgen de wijsgeerige theïsten; eerst komen de echten (I 283—II 143), en vervolgens de pseudotheïsten (II 144—233), mannen, die zich zelve nog voor theïsten uitgeven, hoewel zij de persoonlijkheid Gods, het voornaamste kenmerk van het moderne theïsme, alreede hebben prijsgegeven. Van de echten leeren wij op blz. 283—531 van het eerste deel als voorstanders der Drieëenheid kennen Baader, Schelling (2e gedeelte). J. H. Fichte, Weisse, Fischer, Sengler, Günther, Weber, Deutinger, W. Rosenkranz en Dorner, en op blz. 1—143 van het tweede deel als zuivere unitariërs of eenheidsmannen Jakobi, Krause, Herbart, Drobisch, Braniss, Rothe, Chalybäus, Fechner, Lotze, Rohmer, Ulrici, Carriere en Lipsius; pseudotheïsten blijken Vatke, Wirth, Biedermann, Steudel en Frohschammer. Bij allen rijkdom missen wij hier bijvoorbeeld Trendelenburg; Herbart heeft aan zijne 6 bladzijden niet genoeg, en ook Lotze wordt op voorbeeld van Hartmann onderschat. Ik voor mij had gaarne hier ook nog een hoofdstuk over de neoscholastiek aan toegevoegd gezien, al bestond daartegen ook het vormelijk bezwaar, dat deze slechts eene afgestorvene vrucht der middeleeuwen is, bij pauselijke encycliek van 1879 kunstmatig weer aan eene soort van schijnleven geholpen. Intusschen staan wij hier toch voor eene brutale daad van den zich handhavenden of nog eens vermannenden middeleeuwschen geest, tegenover dewelke doodzwijgen niet de ware houding is; eene bespreking van de kernpunten der neoscholastiek zoude daarom licht haar praktisch nut hebben gehad. Hoe dit zij, de pater Dominicaan Johannes Vincent de Groot zoude er voor zijne Kerk een verdienstelijk werk mede verrichten, indien hij eene vernietigende inquisitie op

het boek volbracht; met aandrang bevelen wij daarom dien geestelijken nazaat van de uitvoerders der Heksenbul en opstellers des Heksenhamers het werk van Drews ter lezing en weerlegging aan.

Betrekkelijk meer dan voor de curiale Roomschen is er uit „de Duitsche bespiegeling sedert Kant" voor de Oud-Katholieken te halen; fijn uitgewerkt zijn de hoofdstukken over Günther (1785–1862) en diens volgeling Theodoor Weber (geb. in 1836). De poging van den eerste, om de schepping af te leiden uit de gedachte van het goddelijk niet-ik als de tegenstelling der absolute ik-gedachte wordt terecht bewonderenswaard genoemd, en ontlokt den schrijver ook dezen lof: „Het moet beslist erkend, Günthers theorie van het absolute Zelfbewustzijn is even origineel als diepzinnig en beteekenisvol, ja misschien is zij over het geheel genomen het beste, wat in dit opzicht door het gezamenlijke wijsgeerige theïsme der eeuw is voortgebracht." (I 453). En ook de woordvoerders van het wijsgeerig protestantisme komen tot hun recht, al valt onze landgenoot Rauwenhoff buiten het kader, en al heeft ook Drews tegenover Biedermann, Pfleiderer en Lipsius op te merken, dat men de persoonlijkheid Gods niet in de wetenschap kan prijs geven, om ze niettemin in de taal der godsdienstige stichting aan te houden.

Tegenover idealistische eenzijdigheid heeft het atheïsme als een vorm van realisme een zeker recht van bestaan; het heeft daarenboven de verdienste, dat het ons aan het begrip gewent van een onpersoonlijk Absolutum, moge dat nu opgevat worden zooals men wil. Tegenover een abstract monisme, waarin de Natuur wordt vervluchtigd, heeft het echter de andere eenzijdigheid, dat het de wording en de gemeenschap der eindige geesten ondenkbaar laat, waarbij nog komt dat het bij voorkeur ingang vindt in ruwe gemoederen. Met het oog op deze eigenaardigheid en op den materialistischen en naturalistischen geest des tijds, zal daarom menigeen allicht de hoofdstukken over het atheïsme (II 235–520) het gewichtigst vinden, en in allen gevalle heeft Drews er een goed werk aan gedaan. Hij maakt onderscheid tusschen radicaal en indifferent atheïsme, en brengt onder het eerste Feuerbach, Strauss, Büchner, Häckel, Czolbe, Dühring, Plank, Mainländer en Bahnsen; als indifferente atheïsten worden besproken Hellenbach, du Prel en Wundt. Het is eene interessante galerij, die wij hier

doorloopen, en waarin de deskundige misschien alleen Spiller en zijn aetherisme missen zal. Voor het overige is de revue zeer gedetailleerd en grondig, daar bijvoorbeeld zelfs een Büchner nog zijne 14 bladzijden bekomt; Moleschott met zijnen Kringloop des Levens schijnt als vreemdeling buiten het kader te vallen. Daarenboven krijgt hier ook het occultisme zijn behoorlijk deel, al zullen de spiritisten zich over de consideratie niet grootelijks gesticht gevoelen; de theorieën van den spiritist Hellenbach met zijne meta-organismen en de monistische zielsleer van den meer op het somnambulisme lettenden du Prel worden uitvoerig behandeld. De heer Drews heeft bedacht, dat „hunne leeringen feitelijk een veel talrijker kring van aanhangers hebben dan het stelsel van menig door de officieele wetenschap erkend philosoof", en dat het occultisme in onze dagen eene zoo aanzienlijke macht ontwikkelt, dat de philosophie er niet over zwijgen mag, zoo zij geen afstand wil doen van de rol eener leidsvrouw in den hedendaagschen doolhof der meeningen. Men heeft hier eene bespreking gemist van Hübbe-Schleider en diens geschrift over „Lust, Liebe und Leid," dat eenen overgang vormt van de opvattingen van Hellenbach en du Prel naar de al-eenheidsleer van den onbewusten Geest.

Het laatst in de rij komen de antitheïstische pantheïsten Schopenhauer, Michelet en Hartmann (II 520—617), waarna dan tot besluit nog eene lijst gegeven wordt van de voornaamste werken der besprokene schrijvers, die naar het jaar der eerste uitgave worden geordend, benevens twee registers, één van de gewichtigste ter sprake gebrachte begrippen, en het andere eene naamlijst (II 618—632). Schopenhauer komt hier veel te goed weg, reeds door zijne plaats in de reeks; als antitheïstisch pantheïst is hij kwalijk te kenmerken, daar hij veeleer een mystiek antimaterialistisch atheïst zoude hebben te heeten. De gebreken, leemten en tegenstrijdigheden in Schopenhauers leeringen worden zeer toegeeflijk blootgelegd; lettende op de ruwe schimpzucht en den snijdenden schrijftrant van den man des blinden Wils, met zijne loochening van alle essentiëele Redelijkheid, heeft de in ons zich aan het licht worstelende Rede het volste recht om zich tegenover de brutale bestaansontkenning met klem van woorden te weer te stellen. De stijl van den Frankforter zonderling heeft aanleiding gegeven tot veel meer roem dan zijne theorieën op zich zelve verdienen; wat hij goeds geleerd heeft, was altegader aan anderen

ontleend, — op zich zelf geene zonde, maar erg leelijk in eenen man, die op zijne meesters smaalt en schimpt gelijk Schopenhauer op Fichte en Schelling heeft gedaan. Het is waar, dat die er overigens nog veel beter afgekomen zijn dan Schopenhauers tegenvoeter Hegel.

Op welke gronden Arthur Drews, van het voorspel in Schellings tweede Periode (I 344 vlg.) afgezien, eene oplossing aller dissonanten in Hartmanns pluralistische al- eenheidsleer des onpersoonlijken en onbewusten Geestes vindt, wordt ons in het laatste hoofdstuk van zijn werk uitvoerig blootgelegd, en men mag wel zeggen, dat hij er zich te kennen geeft als de eenige levende Hartmanniaan van niet te verdenken allooi en van volkomen zuiver water. „Het kan iemand", zegt hij, „op de hoogte dezer bespiegeling beginnen te duizelen; men kan ook beweren, dat in het algeméén de menschelijke geest niet bij machte is, tot dezen reinen aether der gedachte op te stijgen, het wezen van den alomvattenden Bestaansgrond te doorvorschen en den Wereldgeest zoo als het ware bij zijnen scheppingsarbeid te beluisteren; ongetwijfeld evenwel zal men Hartmann den lof niet onthouden, dat hij in dezen verricht heeft wat zich in den huidigen staat van ons weten bij mogelijkheid praesteeren liet." (II 591.) Ja, wat meer is, „het door Hartmann gevondene begrip zal men nooit mogen opgeven, zoo men niet weer af wil dalen tot een reeds verouderd standpunt; de wereldbeschouwing der toekomst kan niets anders zijn dan philosophie van het Onbewuste. In de gedachte der onpersoonlijkheid Gods is de oplossing vervat van het godsdienstig vraagstuk onzer dagen en van de Religie der Toekomst." (II 617.)

Of de leeringen van Eduard von Hartmann in haar gehéél zoo afdoende en bevredigend zullen blijken, als Drews voorloopig aanneemt, zal de geschiedenis moeten leeren; dat zij echter tegenover materialisme en atheïsme aan de eene en tegenover het spiritualisme van een verouderd theïsme aan de andere zijde, in allen gevalle een voorloopig recht van bestaan hebben, zal moeilijk met redenen te loochenen zijn Het valt niet te ontkennen, dat het geen atheïst of theïst nog gelukt is, om van zijn standpunt uit de bedenkingen van de overzijde te ontzenuwen; geen atheïst heeft in zijne beschouwingen plaats voor de inwendige feiten van het zedelijk en godsdienstig gemoed, geen

theïst heeft eene toonbare verdediging van de schepping eener door onderlinge verdelging levende Natuur, eene toonbare opvatting van zijne alomtegenwoordige en toch van de Natuur onderscheidene, bewuste en persoonlijke Godheid. Verder dan eene moedwillige miskenning van de planmatigheid der schepping en den onlichamelijken bovenzinnelijken aard van de gemeenschap der afzonderlijkheden brengt geen atheïst het; verder dan een duister gevoel, een hopen, wenschen en gelooven quand même vermag ook geen theïst het te brengen, en het is met weemoed dat ook de theologische lezer het in het boek van Drews zal moeten aanzien, hoe eene statige rij van ernstige en schrandere mannen, als vullers van een geestelijk Danaïdenvat, al hunne scherpzinnigheid hebben besteed aan de constructie eener persoonlijkheid Gods op den grond van het leerstuk der Drieëenheid, waarvan de uitkomst niet eens henzelven vermocht te bevredigen, en hoe bij slot van rekening ook de zuivere unitariërs al even goed slechts hierdoor mogelijk blijken, dat zij met meer of minder besef van willekeur de oogen sluiten voor de ernstigste bedenkingen van verstand en gemoed. Ignoreeren mogen onze theologen het nieuwe boek in geen geval, en zoo zij er in eerlijke en waarheidlievende bedoeling kennis mede maken, zal het er veel toe bijdragen, dat voortaan hunne gemoedelijkheid in juistere en beter houdbare formules worde uitgedrukt. „Christenen" hebben het zich duidelijk te maken, dat de veelkleurige Europeesche kerkleer van vroeger dagen in het aanschijn der nieuwere beschaving op den duur niet zal kunnen bestaan, behalve in zooverre men, gelijk de Roomschen dat nog het beste volhouden, de geschiedenis met voeten trapt en de zwaarste bedenkingen en onweerstaanbaarste wederleggingen met geslotene oogen ignoreert. Het godsdienstig gemoed zal een bad der wedergeboorte moeten nemen, het zal van godsdienstig zuiver religieus moeten worden, indien de philosoof zich tot den strijd tegen naturalistische platheid zal kunnen aangorden als zijn bondgenoot.

De twee deelen geschiedenis over het Godsbegrip, waarmede Arthur Drews ons thans begiftigd heeft, zullen, indien hij zijn voornemen volvoert, te zijner tijd door nog drie andere deelen worden gevolgd, waarin dan de natuurphilosophie, de leer der kennis en de zedekunde hare behandeling zullen vinden. Het

is met spanning dat recensent die deelen tegemoet ziet, want gaat het Drews gelijk hemzelven, dan zal zijn Hartmannianisme juist op de eerste en tweede soort van overwegingen schipbreuk lijden. Op het oogenblik is hij de eenige echte Hartmanniaan; Dr. Raphael Koeber, de schrijver o. a. van een verdienstelijk boek over „das phil. System E. v. Hartmann's" (Breslau 1884) en tegenwoordig hoogleeraar in Japan, heeft zich bij alle waardeering van den meester aan diens beschouwingen nooit geheel gevangen gegeven, en ook de fijn en scherp denkende Olga Plümacher in Amerika ontworstelt zich naar luid van een persoonlijk schrijven niet aan een zekeren graad van skepticisme; Dr. Max Schneidewin te Hameln heeft o. a. een kosmologisch bezwaar tegen het geloof aan eene centrale beteekenis der menschheid voor den verlossingsgang des geheels, een bezwaar, door Hartmann zelven in eenen brief als niet geheel oplosbaar toegegeven; en ikzelf maak, om maar iets te noemen, een onderscheid tusschen de Idee en het Logische, dat ook al in persoonlijke gesprekken te Lichterfelde bij Berlijn de vorige maand door Hartmann als bestaande is geconcedeerd, al is weer later in zijnen naam door zijne echtgenoot in eenen brief beweerd, dat hij de nu gemaakte onderscheiding in den door hem bedoelden zin van den beginne heeft gemaakt.

De philosoof van het Onbewuste, gelijk wij weten, opereert uitsluitend met twee grondgedachten, het Logische en het Onlogische, die in substantieele eenheid tezamenhangen, en hij schrijft alleen de werkelijkheid des wereldloops aan het Onlogische toe, dat voor hem niets is buiten het vermogen van initiatief. (Vrijheid, streefvermogen, wil, kracht, enz.) Voor Hartmann ligt niet alleen de ordening maar ook de inhoud der Natuur in het Logische: „das Logische setzt das Was, das Unlogische nur das Dass der Welt." Het kan zijn, dat deze tweeheid van grondeigenschappen des Wereldwezens het eenige schema geeft, waarin de zin van den natuurloop zich per hypothesin laat construeeren, doch dat neemt niet weg dat uit logica geen blauw of zuur, geen hitte of pijn, geen reuk of klank is af te leiden; de aanleidingen tot de gewaarwordingen onzer zintuigen mogen van logischen aard zijn, zelf echter is de inhoud dier gewaarwordingen geene logica. De regeling is niet het geregelde, de constructie niet het geconstrueerde, het Alogische

als zoodanig nog niet het Antilogische, en de inhoud, de Idee der Natuur iets anders niet alleen dan antilogisch Initiatief maar ook dan zuivere Rede. Daar nu alle theorie eene verstandsconstructie moet zijn en blijven, valt de concrete inhoud zoowel als de drijfkracht van het werkelijkheidsverloop buiten de mogelijkheid eener theoretische doorschouwing; alleen de mogelijkheid van een geloovig schematizééren des verloops blijft over, doch in het wezen is de heele Natuur, wijzelven om te beginnen, een ondoorgrondelijk geheim voor het verstand. Voorzeker treft deze gedachte niet alleen den philosoof van het Onbewuste, maar allen wetenswaan als zoodanig; toch kan men Hartmann zelven ook nog tegenwerpen, dat zijne opvatting van het gevoel als iets bijkomstigs aan den wil niet houdbaar is, en zijne tweeëenheid van grondeigenschappen, ook indien men begripsmythologie als zoodanig laat gelden, op zijn minst eene drieëenheid wezen moest. Daar volgens hem de wil niet substantie is, maar de absolute Geest als eenheid van Wil en Rede de gewaarwordingen in verstrooide bezinning heeft, is reeds zuiver schematisch en afgezien van allen inhoud niet te bevroeden, waarom het gewaarwordingsvermogen minder oorspronkelijkheid moet hebben dan het streefvermogen, waarom het gevoel als potentie voorbijgaand en de wil als potentie eeuwig moet zijn. Het vermogen om bevrediging of wanbevrediging te voelen is op zich zelf even onafleidbaar als het vermogen om onrustig te worden, en als er hypostases moeten aangenomen, dan zullen wij wel dienen te blijven bij de oude drieëenheid Wil, Gedachte en Gevoel.

De zelfkritiek van het denken maakt in het algemeen de onvoorwaardelijke beaming van alle mogelijke theorie zeer moeielijk, zoo niet ondoenlijk; bij voldoende scherpte van bezinning heft alle menschelijke logica zich zelve op. Men overwege: kleur en toon, reuk en smaak zijn wisselende toestanden van het betrokken bewustzijn; het wisselende of contingente der ervaring is geen ding op zich zelf; de inhoud der zintuiglijke waarneming is in ons. Heeft dus het waargenomene eene het bewustzijn te buiten gaande waarde, dan heeft het die in den zin van betéékenis of vertegenwoordiging; waarnemingen omtrent het gemoedsleven eens vriends zijn niet het gemoedsleven zelf van dien vriend. Heeft de persoonlijke waarnemingswereld die repraesentatieve waarde niet, dan grijnst het vol-

strekte illusionisme ons aan; om te beginnen moet aan de *intra*-mentale tijdsintuïtie een *inter*-mentale of absolute tijd beantwoorden, zoo er iets anders zijn zal dan geschiedenis, die op volmaakt onredelijke wijze uit niets aan niemand toch schijnt te schijnen. Dàt heeft Hartmann op zijne wijze zeer goed aangetoond; zoover zijne betoogen desbetreffende reiken, is er niets tegen in te brengen, en wij hebben de onderstelling van de repraesentatieve waarde der persoonlijke ervaring, het transcendentale realisme zooals hij het noemt, te erkennen als onontbeerlijk. Is daarom echter het repraesentatieve denken ook volvoerbaar, houdbaar in den zin, dat het zich ook positief laat uitwerken of ten einde denken? Ik meen van niet. Reeds dit is niet in te zien, waarom het schematisme of constante der ervaring meer mogelijkheid van inter-individueel bestaan zoude hebben dan de wisselende of contingente inhoud die in dat schema verloopt, en wie zich ernstig afvraagt, of hij zich een tijd op zich zelf vermag te denken, waarin de gezamenlijke bewustheden voor en na opduiken, voortduren en verdwijnen, die moet tot theoretische vertwijfeling vervallen. Het verstand vermag geen wezenlijk worden of vergaan als mogelijk te doorzien, maar herkent in die woorden etiquetten geplakt op onmogelijke verbindingen van zijn en nietzijn. Wat niet is wordt nog niet, en wat is wordt niet meer; wat is vergaat nog niet, en wat niet is vergaat niet meer; waar steekt nu eigenlijk tusschen niet zijn en zijn de mogelijkheid van verandering? En waar blijven wij met den tijd, dien denkvorm der verandering, zonder welken er geen werkelijkheid of denken zelf meer overblijft? Als denkvorm is de tijdsintuïtie onbegrensd; nemen wij echter buiten onszelven een interindividueel, dat is kosmisch en absoluut tijdsverloop aàn, zonder zelfs naar het wezen van een absoluten tijd te vragen, en stellen wij het tijdsverloop als onbegrensd, dan staan wij naar de zijde des verledens voor eene onbegrensdheid die nu in dit tijdstip hare grens heeft. Quod absurdum. Stellen wij nu weer het werkelijkheidsverloop als tweezijdig begrensd, gelijk Hartmann doet, dan hebben wij eenen processus, dien men als reditus Absoluti in statum quo ante herhaald kan denken, leggen door de herhaling t, t′, t″ het tijdscharakter op nieuw in de eeuwigheid, en staan zoo voor de oude moeielijkheid, dat een potentieel uiteraard onbegrensd schema van intra-individueele ordening zich niet als

inter-individueel of absoluut bestaande laat denken. Zoo ontspint zich uiteraard aan elke wereldbeschouwing, en daarom ook aan die van Hartmann, eene reeks van bedenkingen die onoplosbaar zijn; Drews zelf heeft naar luid van persoonlijke mededeeling dien tol der natuur althans reeds hierdoor betaald, dat hij eene voor Hartmann niet oplosbare bedenking heeft geopperd ten aanzien van het leed in het Absolute. Het is dan ook licht in te zien, dat de absolute Geest in eenen toestand van onzaligheid niet onbewust kan wezen, en dat hij in bewusteloozen staat weer geene onzaligheid kan gevoelen, — eene aporie, dewijl onzaligheid zoowel als bewusteloosheid door Eduard von Hartmann op logische gronden in het als naar zelfverevening strevend gedachte Absolute is aangenomen.

Doch genoeg. De bedoeling van dit opstel was niet, eene proeve van eigene wijsgeerige bezinning te leveren, maar het leerrijke boek van Arthur Drews met nadruk te brengen onder de aandacht van theologen en verdere ontwikkelde landgenooten, als een prachtig voorbeeld van hetgeen zich onder Hartmanns vaandel laat praesteeren, hetwelk in alle gevalle, ook in zijn bereids doorschoten staat, vooralsnog het beste blijft waaronder zich iets stelligs laat verrichten. Het boek van Drews is er een, zooals ze niet alle dagen verschijnen, en met name theologen mogen niet doen alsof het niet bestaat; zij zullen het bij examina eerlang zelfs blijken nóódig te hebben, gelijk nu reeds „het Zedelijk Bewustzijn" voor theologische examinandi onmisbaar is. En wat ook de toekomst van Hartmanns leerstelsel blijvends moge overlaten, van den Hartmanniaan Drews zal het waar blijven, dat hij te zijner tijd aan de hand van zijnen meester tot het hoogste toen bereikbare standpunt is opgeklommen, en als uit vogelvlucht de beste bespiegelingen der negentiende eeuw op waarlijk schoone en grootsche wijze als een samenhangend geheel *beneden* zich heeft gezien.

Amsterdam, September 1894.

DE KERK VAN ROME EN DE MODERNE MAATSCHAPPIJ.

De onderwezen mensch, die in deze dagen zijne aandacht richt op wat in de Europeesche maatschappij op godsdienstig gebied pleegt voor te vallen, moet aldra tot het inzicht geraken, dat de veranderlijkheid, die al het wereldsche aankleeft, sedert weinige tientallen van jaren in een te voren ongedroomden graad ook op het Christendom heeft vat gekregen, en wij ons te dien aanzien, als in ieder ander opzicht, aan den vooravond bevinden van groote maatschappelijke omkeeringen. In eene niet ver meer verwijderde toekomst zal men in Europa (en America) het vraagstuk hebben te beantwoorden, hoe voor onze overwegend onzedelijke menschheid in menigte genomen eene methodische en daarbij zedelijke breideling van booze driften mogelijk blijft, nadat het oude Christendom, waarin tot nog toe des menschen zedelijke vermogens met behulp van loon- en strafvoorstellingen het stelselmatigst waren levend gehouden en aangekweekt, zijnen invloed op de geesten heeft verloren, en als levende wereldbeschouwing eene zaak van het verleden geworden is. Wij staan hier voor een vraagstuk, dat ons allen na aan het hart behoorde te liggen, daar wij in de genakende ontkerstening der groote menigte gevaar loopen, de Europeesche menschheid, en daarbij ons eigen kroost, tot eene gemoedsvervuiling te zien vervallen, die reeds nu maar al te dreigende schaduwen werpt. En het is met het oog op de nog altoos overeind geblevene kerk der middeleeuwen, dat wij in deze aangelegenheid stelling hebben te nemen. Slaan wij eenen blik op de Germaansche volken van Europa, in wier midden geen vier eeuwen geleden de eerste krachtige stoot gegeven is aan de heerschappij der oude kerk, dan zien wij dat de „evangelische" kerkgenootschappen, welke zich in Noord Europa na den afval

der Germanen van de Romeinsche Curie hadden gevormd, velerwege slechts door het volhardingsvermogen van eenmaal bestaande instellingen blijven voortduren. Hun voortbestaan beteekent slechts voorloopig uitstel van ontbinding, vermits het steeds grooter wordend getal van onderwezenen reeds zoo goed als geheel van alle kerkelijk leven is vervreemd. Doch tegelijk nemen wij dan te midden van het ongeloovig worden ook van de arbeidende klassen een sporadisch opleven van Roomsch kerkelijke sympathieën onder genoemde volken waar, eene renaissance, welke op merkwaardige wijze afsteekt bij den algemeenen achteruitgang, die in de macht der Kerk in de Romaansche landen zelven valt waar te nemen, en reeds menigeen op de gedachte heeft gebracht, dat de wereld bestemd is eene restauratie van het Katholicisme onder de Germanen te aanschouwen. Van waar dit verschijnsel? Van waar in onze dagen die vernieuwing van oud-kerkelijk leven op het protestantsche grondgebied, welks bewoners over het geheel genomen hunne volledige ontkerstening te gemoet gaan? En hebben wij in dezen te vreezen of te hopen?

Voor een deel althans is het antwoord op deze vragen niet moeilijk te vinden, al valt het niet licht het onder weinige woorden te brengen. De Roomsche kerk der Europeesche middeleeuwen was eene half geestelijke half wereldlijke vernieuwing van het oude imperialisme der voormalige Wereldhoofdstad, aan wier regeeringsstelsel en eeredienst zij in alles herinnert. Is de oudchristelijke *kerkleer*, met name de leer omtrent de Drieëenheid en Verlossing, in hoofdzaak eene uitkomst van Hellenistisch denken, ontsponnen aan het in zich zelf daaraan ongelijkslachtige Messias-ideaal van een Semitisch volk, dat van eene verlossing beoogende vleeschwording Gods in den trant der Boeddhistische Ariërs nooit geweten had, van het oude *Rome* had het middeleeuwsche Christendom eene organisatie of inrichting geërfd, die tegelijk zijne zwakte en sterkte is gebleven. Voor de geletterden onzer dagen is de Kerk onmogelijk geworden door het kinderlijk heidensche harer plechtigheden en gebruiken, meer nog wellicht dan door de hoofdgedachten harer leer, waarom de meesten zich niet veel bekommeren; wie na eene vrijzinnige opvoeding tot Roomsche plechtigheden komt, gevoelt onwillekeurig en als van zelf, dat deze voor kinderen en onmondigen, niet voor ontwikkelde lieden zijn bestemd. Het is ons te benauwd geworden te midden

van Rome's kaarsen en wierook, zijne beelden en reliquieën, zijne optochten, plechtgewaden en geheel den toestel, waardoor het zich verraadt als wat het is: een onder nieuwen naam en met nieuwe motieven bestendigd voorchristelijk heidendom, dat zelfs de apotheosen en den cultus der bescherming verleenende goden als heiligverklaringen en heiligenvereering van het oude Rome heeft geërfd. Doch is het Romanisme der Kerk hare zwakte, het is tegelijk hare sterkte; in hare Romeinsche organisatie ligt een element van kracht, dat haar tot eene geduchte macht maakt onder elk afzonderlijk volk, welks gevoelens onderling verdeeld zijn. Want de Kerk is streng concentrisch ingericht, en daarbij kosmopolitisch in hare adspiraties gelijk het oude rijk der Caesars; doordat zij nu dat kosmopolitisme weet te wijden als een streven naar zelfverloochenende en liefderijke toewijding aan de duurste belangen der menschheid, heeft zij eene machtige voorspraak in talrijke gemoederen, en vermag zij ook heden nog groote dingen te verrichten ten spijt van alle verstandsverlichting, te meer nu de protestantsche genootschappen ten gevolge van den kritisch-historischen en wetenschappelijken arbeid hunner eigene voorgangers in eenen toestand van ontbinding zijn geraakt. Gelijk het Rome's organizeerend en administratief genie is geweest, dat het Rijk der Caesars voort deed duren lang nadat alle innerlijke kracht geweken was, zoo ook doet de pauselijke Curie onzer dagen nog groote dingen met hare eeuwenheugende inrichting, trots alle ongerijmdheid harer leer, eene ongerijmdheid zoo groot, dat zij eigenlijk geen betoog behoeft, maar bij voldoend uitvoerige uiteenzetting der leer van zelf aan het licht treedt. Men behoeft den Roomschen katechismus slechts oplettend door te zien, om al aanstonds te beseffen, dat het geenszins het kerkelijk leergebouw kan wezen, waardoor nog zoo velen tot haar worden getrokken en in haar dienst gehouden. Daarom is het gemeenlijk ook slechts noode, dat hare voorstanders en verdedigers tegenover andersdenkenden tot eene grondige theoretische discussie der kerkleer zijn te krijgen; zij voelen wel, dat daar de kracht der Kerk niet steekt, en er veeleer eene menigte van punten zijn, waarin de leer het daglicht niet kan lijden.

Wat men gewoon is de Hervorming te noemen, is slechts eene voorloopige daad geweest; het was een begin van Europa's overgang uit middeleeuwsche meeningen en toestanden tot toestanden

en meeningen, die eerst nu zich met eenige duidelijkheid beginnen aan te kondigen, want wij leven nog slechts aan den vooravond van den waarlijk nieuwen tijd. De Hervorming was het begin van de ontkerstening der Europeesche menschheid; in haar kwamen de nazaten der vereerders van Thunar en Wôdan in verzet tegen het paganisch imperialisme, dat in de kerk der middeleeuwen een tweeden bloei beleefd had. Natuurlijk beseften zij toen niet, dat zij de eerste schrede hadden gezet op eenen weg, die ten leste tot den dood des historischen Christendoms zoude leiden; daar de Natuur in het algemeen en de zelfevolutie der menschelijke gedachte in het bijzonder geene sprongen doet, hebben onze vaderen der zestiende eeuw zich niet in eens kunnen ontworstelen aan geestesboeien, waarin men eeuwen had geleefd. Zoo stichtten zij dan op hunne beurt kerkgenootschappen met een „gezuiverd" Christendom, in den waan, daarmede iets te bekomen wat eer nog dan het „oude Babel" voor de eeuwen was bestemd. Doch de geest der vrije gedachte, die sinds de Renaissance over Europa vaardig was geworden, heeft de Germanen geen rust gelaten in eenig stadium van zelfoplossing der oude meeningen, waarin zij zich achtereenvolgends hebben bevonden, en het is ten slotte gebleken, dat de naam „protestantisme" in de beginselvaste beteekenis des woords eene breuk beteekent met al hetgeen de middeleeuwen als „Christelijke waarheid" hebben vereerd. Zoo is dan de oude Kerk, die overigens ook in de Romaansche gewesten maar al te pijnlijk de gevolgen heeft ondervonden van het vrij worden der geesten in Germaansche landen, in deze laatste zelve in eene naar verhouding gunstige positie geraakt: zij staat daar tegenover nationale kerken, die haren dienst om zoo te zeggen hebben gedaan. In haar onveranderlijk vasthouden aan zich zelve erlangt zij daar thans velerwege de gelegenheid om voorloopig althans haar voordeel te doen met eene administratieve machinerie, als wier springveeren zij sommige van de beste factoren des menschen weet te gebruiken.

Want de Kerk is niet blootelijk eene instelling met ongerijmde leeringen en kinderachtige gebruiken: in hare kosmopolitische strekking is zij ondanks alle gebreken ook eene zedelijke macht ten goede. Zelfs in de dagen harer grootste verwereldlijking, in de dagen van het diepste zedenbederf harer hoofden en opzieners, is zij nimmer geheel verlaten geweest van den geest der zelfver-

loochening, der liefde en der belangelooze toewijding, die den eigenlijken zedelijken zuurdeesem des Christendoms uitmaakt. Tegenover ons nieuweren is dat alsnog hare sterkte, in zooverre de toestanden nog moeten geboren worden, welke in krachtdadig kosmopolitisme het kosmopolitisme der Kerk te boven gaan, en er in afwachting daarvan wel altoos menschen zullen gevonden worden, die gevoelen dat met verstandsontwikkeling en den arbeid voor persoonlijke belangen niet alles is gedaan. Als opvoedingsgesticht nu voor zelfversterving en belangelooze toewijding is de Kerk nog altijd groot; de koortsige menschheid onzer dagen heeft niet däárin grond, zich tegenover haar te verheffen. Wij beroemen ons op onze ontkoming aan de verstandsverduistering der middeleeuwen, met hare vrees voor tijdelijke en eeuwige strafovens en haar kinderlijk geloof aan den slechts van naam veranderden Olympus der Romeinen, doch hebben minder recht tot roemen waar het de zaken zelve betreft, die in de Kerk door vreesaanjaging werden tegengegaan, door loonvoorspiegeling werden bevorderd. De kinderlijke kerkleer over hemel, hel en vagevuur mogen wij ver te boven zijn; de praktijken, welke de Kerk door middel dier leer heeft weten te bevorderèn, zijn wij verre van te boven Wij hebben in dezen veeleer reden ons te schamen. Van de eene zijde verouderde voorstellingen en begrippen, met kinderachtig maskeradevertoon, doch tevens ook veel geest van zelfverloochening en belangeloozen arbeid; aan den anderen kant verstandsontneveling, vervluchtiging van vooroordeelen en droombeelden, doch daarbij ook maar al te veel persoonlijk genotbejag, onghartige zelfconcentratie en vuige lauwheid in alles wat niet rechtstreeks onze eigene belangen raakt. Eene droevige verbinding van tegenstellingen voorwaar!

De kweeking van een reinen geest van zelfverzaking en toewijding, zonder dat daarbij tegelijk de machinerie van verouderde begrippen weer wordt overgenomen, waardoor deze onder de oudkerkschen bevorderd wordt: zietdaar het groote sociologische probleem voor de menschheid der toekomst. Zoolang wij daarvan niet doordrongen zijn, is er iets onedels in ons vrijzijn van het juk der middeleeuwsche voorstellingen. Den boeman zijn wij kwijt, doch het is er nog verre van, dat wij zonder dien boeman doen wat wij behooren te doen, en laten wat wij moesten laten. Maar al te talrijk zijn degenen, voor wie ongeloovig zijn niet veel anders

beteekent dan onbevreesd zondigen. Zullen wij zoover komen, dat wij de deugd beoefenen om haar zelve? Men zoude anders in verzoeking geraken, de verstandsverduistering der oude Kerk terug te wenschen. Doch neen, de Voorzienigheid beware ons voor eenen terugkeer tot den staat der onmondigheid, waarin wij gelooven konden, dat het Opperwezen eens in eenen lusthof heeft gewandeld, dat vrouwen wel eens in zoutzuilen vertooverd zijn, dat een ezel gesproken, of de zon op bevel eens menschen heeft stil gestaan; dat de muren eener stad op bazuingeschal wonderdadig zijn ingestort, of een mensch eens in den buik van een zeemonster eenen psalm heeft zitten dichten, — om niet te gewagen van de tallooze bakersprookjes, die in de levens der heiligen te vinden zijn. Doch aan het leven en de offervaardigheid der vrome geloovigen willen wij een voorbeeld nemen; wij behoorden dat althans te doen, zoo wij ten minste niet wenschen te berusten bij de droevige bewering, dat de duisternis en de dwaling machtiger ten goede werken dan het licht en de waarheid. Arbeiden wij daarom aan de verbreiding en versterking van onafhankelijke zedelijkheid: het is het eenige afdoende middel waardoor wij de altoos nog dreigende nachtmerrie van wederkeerende kerkelijke duisternis der menschheid voor goed van de borst kunnen wentelen. De toekomst der middeleeuwsche kerk als heerscheres over de gemoederen zal eerst voor goed vernietigd zijn, wanneer de zelfversterving en werkdadige liefde harer edelste leden ook onder ons, „ongeloovigen", zijn overgeplant, om op te bloeien tot een krachtig, schoon ondogmatisch, Christendom.

BATAVIA, 13 Augustus 1891.

ONLEERSTELLIG CHRISTENDOM.

Voordracht, den 21en November 1894 uitgesproken in de Vrije Gemeente te Amsterdam.

Mijne hoorders!

Het is nu twee en twintig jaar geleden, dat David Friedrich Strauss, de beroemde schrijver van het U allen althans bij naam bekende Leven van Jezus, de reeks zijner belangwekkende en leerrijke geschriften besloten heeft met een boek, dat bij zijne verschijning niet minder geruchts heeft gemaakt dan het reeds in 1835 uitgekomene werk zijner jeugd had gedaan. Onder den titel „het Oude en het Nieuwe Geloof" bevatte het eene beredeneerde ontkenning van de vraag of wij nog Christenen zijn; dat wij nog godsdienst hebben, ook in het algemeen, werd eveneens ten naaste bij geloochend, en het eenige, wat er bij Strauss overbleef, was een aesthetisch gekleurd materialisme, met natuurwetenschap, en in het bijzonder met Darwinisme, in de plaats van den ouden godsdienst. Sedert is het meer en meer de heerschende meening geworden, dat de ontwikkelingsgeschiedenis der moderne menschheid het Christendom in het bijzonder, en allen godsdienst in het algemeen, als van zelve te niet doet, en dat de wetenschap, en liefst wiskundig berekenbare wetenschap, als het eenige ware is overgebleven. Zonder nu dat ik voor mij in iets terug zoude willen komen op de kritische destructie der door Strauss als uitgangspunt gekozene twaalf artikelen des geloofs, of in het algemeen wensch af te dingen op de moderne vervluchtiging en oplossing der zelfzuchtige inbeeldingen, waartoe onze vaderen, in hunne vrees voor goddelijke straffen en hoop op hemelsche vergoedingen en belooningen, gekomen waren, ben ik toch van die meening niet; tegenover eene eenzijdige verheffing der zoo-

genaamd natuurwetenschappelijke kennis, waarin het goede recht van het menschelijke gemoedsleven wordt verloochend of verkleind, meen ik voor mij zeer beslist de dubbele Paulijnsche stelling te mogen plaatsen: „Zoo iemand waant *iets* te weten, die heeft nog niets gekend gelijk men behoort te kennen; zoo blijven dan gelóóf, hóóp, liefde, déze drie, en de meeste van deze is de liefde.” (1 Kor. 8, 2 en 13, 13.)

Zijn al de stellingen van het oude dogmatische Christendom een ingebeeld weten geweest, de zoogenoemde natuurwetenschap is óók geen weten aangaande het innerlijke wezen der Natuur, en zoo het zelfzuchtige *dienen* van eenen God, die in een leven hiernamaals ons nog eens loont en straft, gerust mag ophouden, dan is toch daarmede geene dwaasheid geworden uit de behoefte aan zedelijke verlossing of reiniging en heiliging onzer erfelijk booze natuur, die onze vaderen zeer te recht, al was het in vergankelijke formules, als „genade” uit de onpeilbare diepten van het onkenbare Buitenzinnelijke hebben verwacht. Dit gevoel van samenhang met een alomvattend ondoorgrondelijk Geheim, dat wij gevoeglijk *religie* kunnen noemen, is de blijvende kern in de wisselende vormen van den godsdienst, gelijk de volstrekt eerbiedwaardige Christusidee, de gedachte van een volmaakt reinen godmenschelijken Man van Smarten, die zich toewijdt tot in den dood, de blijvende kern, het onvergankelijk bestanddeel is in de door moderne bijbelvorsching, dogmakritiek en kerkgeschiedenis vernielde huls van het leerstellig Christendom.

Gelijk wij uit de geschiedenis der Christelijke godsdienstoorlogen maar al te goed weten, is den meesten dogmatischen Christenen van het verledene de liefelijke eerwaardigheid en algemeene toepasselijkheid van het heerlijke Christusideaal slechts zeer gebrekkig tot bewustzijn gekomen. Het leerstellige Christendom, de godsdienst, waarin men Jezus van Nazareth als den verlosser of heiland der zondige menschheid erkent, is dan ook in de eerste plaats eene leer *over* den Christus, en eerst in tweeden aanleg eene levensopvatting, waarin men zich de gezindheid en het leven van den Christus zelven tot voorbeeld stelt. Wij nieuweren kunnen die leer over den Christus niet meer beamen; objectief genomen kan zij voor ons niets anders zijn dan eene betrekkelijk mislukte poging van voorheen, om het geloof aan het verband tusschen het waarneembare feitenverloop met eene tijdelooze en bovenzinnelijke

ideeënorde, alsmede de behoefte aan verlossing uit den dampkring van kwaad, waarin wij ademen, bevredigend en afdoend in theorie te brengen, zoo, dat de op de geheele menschheid betrokkene verlossingsidee als eene tot werkelijkheid gewordene gebeurtenis reeds achter ons zoude liggen. Gelijk ik reeds heb aangeduid, worden echter door de gebrekkigheid van historisch bepaalde omschrijvingen de intuïties en gemoedseischen niet opgeheven, welke in die formules zich hebben uitgesproken, wat weer niet wegneemt dat het leerstellige Christendom als zoodanig reddeloos ten doode is opgeschreven. De algemeene doorschouwing van dien godsdienst als eene uit de vele menschelijk gebrekkige uitkomsten van verouderden gedachtenarbeid is voor ons en het komende geslacht slechts eene vraag van tijd; kleiner en kleiner moet de menigte worden dergenen, die het in ouden zin geloovig nazeggen, dat sedert de ongehoorzaamheid van den eersten, voor ettelijke duizenden van jaren geschapenen, mensch en de daaruit voortgevloeide erfelijke verdorvenheid van ons geslacht, de Godheid zich door zich zelve, zonder meer dan toch maar gedeeltelijk gevolg, met zijne menschelijke schepselen heeft laten verzoenen; die in het Christendom zien de door Gods openbaring in het Oude Verbond met Israel voorbereide, door de propheten voorspelde en door de leerlingen van Jezus van Nazarâ verbreide absoluut ware boodschap, dat die Jezus de Christus is, de eeuwige Zoon des eeuwigen Vaders, waarachtig God en, sedert zijne geboorte uit eene maagd, waarachtig mensch, uit den hemel op aarde nedergedaald om door zijn lijden en sterven de zondige menschheid met den Vader te verzoenen; dat hij, na volbrenging dier daad van goddelijke liefde, uit de dooden is opgestaan en lichamelijk ten hemel is opgevaren, om van daar, gezeten aan zijns Vaders rechterhand, zijne geloovigen en de heele wereld te bestieren, tot hij aan het einde der dagen gericht zal komen houden over levenden en dooden.

Ontsproten in eenen tijd toen de gedachtenwereld der ouden in hare veelvuldige eenzijdigheid zich had uitgewerkt en uitgeleefd en de Joden de andere naties der oude wereld ontmoetten in het min of meer onbewuste streven om de kluisters hunner afzonderlijke eenzijdigheden en beperkingen te verbreken, is het Christendom een samengesteld voortbrengsel van Joodsch-Helleensch-Romeinsche gedachtenvermenging, dat in zijn menschelijk bepaald

historisch verband hoe langer hoe beter wordt doorzien. De innigheid des gemoeds, de eigenlijke vroomheid, is daarbij van den Joodschen kant gekomen, terwijl het Hellenisme aan de uitwerking van het leerstelsel, en de Romeinsche geest aan de organisatie des Christendoms als eene voor praktische verwerkelijking vatbare maatschappelijke inrichting het voornaamste deel heeft. Het oorspronkelijke Christendom, het Christendom der eerste Jezusvereerders, is eigenlijk nog geen Christendom of zelfstandig stelsel geweest, maar heeft zich binnen de grenzen der Joodsche voorstellingen bewogen. De oudste Christenen waren goede Joden, verwachters van eenen koning der belofte, eenen nakomeling van David, eenen masjîach of gezalfde van Jahwè als bevrijder uit den druk der naties gelijk de anderen, die zich alleen hierin van de overige Joden hebben onderscheiden, dat zij meenden bij voorbaat te weten wie de Masjîach, de Gezalfde, de Christus zoude *blijken* te zijn. Zij waren verre van de meening, dat de verlossing door Jesjû bar José reeds tot het verledene behoorde, en verwachtten die veeleer in de naaste toekomst, die hun dan het loon zoude brengen voor de vooruitloopende erkenning, die aan den Christus in zijne voorloopige en nederige verschijning door de meerderheid hunner stamgenooten was onthouden. Dat zij Jezus van Nazareth, het voorwerp hunner vereering, den zoon Gods noemden, geschiedde geheel in den zin van een gewoon Hebraïsme, waarin men het woord zoon bezigt in den zin van lieveling, voorwerp van voorliefde of uitverkiezing, en waarmede wij ook in ongunstigen zin, bijv. door de uitdrukking „kind des doods", in het Hebreeuwsch „ben mâweth", gemeenzaam zijn. Bij de verbreiding van het zoogenoemde Evangelie, dat is de goede of blijde mare, onder de Joden der verstrooiing konde het wel niet anders of Hellenistische medehoorders moesten dit Hebraïsme verkeerd verstaan en in meer letterlijken zin opvatten, evenals ook het Joodsche restauratie-ideaal buiten het Joodsche land bij aanneming door Onjoodsche lieden als van zelf zijne nationale beperktheid geheel verliezen moest, om tot een kosmopolitisch ideaal van algemeen menschelijke verlossing te worden. Van de beteekenis der Joodsche spreekwijze „ben Jahwè" of „ben Elohîm" wisten Hellenen en Romeinen niets, doch des te beter waren zij door hunne eigene mythologie bekend met godenzonen, en tegen het geloof aan aardsche manifestaties van het goddelijke beginsel hadden zij in hunne stam-

verwantschap met de Indische Ariërs niet het geringste bezwaar; wie onder hen voortaan aan Jezus van Nazareth als den zoon Gods en heiland der toekomst geloofde, had slechts zijn mogelijk geloof aan een meervoud van godenzonen op eenen enkelen mensch te concentreeren; de opvatting van den Heiland als zédelijke verlosser der menschheid kwam door den ommeslag der Messiasgedachte in het internationale als van zelve. Zoo ontstond er eene niet meer Joodsche christologie, of leer omtrent den Christus; het is uit Hellenistisch misverstand van een den Joden altoos als zoodanig bewust gebleven Hebraïsme dat zich de leer des Christendoms ontwikkeld heeft, een feit, waarin wij de verklaring hebben der Paulijnsche mededeeling, dat het Christendom als nieuwe leer den Joden zulk eene ergenis is geweest (Vgl. 1 Kor 1, 23.) Reeds in de zoogenoemd Paulijnsche brieven, die naar het schijnt bijna geheel tot de tweede eeuw behooren, is dan ook de leer omtrent den Christus eene Hellenistische theorie, al is de Drieëenheid daar nog niet bekend; Jezus is er niet meer eenvoudig een man bezield met Godes heiligen geest, de heiligste der propheten, wat hij nog lang gebleven is voor de Ebjonîm of Joodsche Christenen van het Oosten, en ook nog was voor mannen als Theodotus van Byzantium, die omtrent 190 heeft geleefd, maar eene soort van ondergod of halfgod, die reeds bestond voor hij is mensch geworden. Eerlang wordt op dien praeëxistenten Christus de Hellenistisch Joodsche samenvatting gehecht van eene dédoublure, waartoe de Joden gekomen waren in hunne behoefte aan concrete voorstellingen omtrent de door hen als op zich zelve geheel ongenaakbaar en afgetrokken gedachte Godheid; op voorbeeld van het tegen 135 geschrevene en van den Alexandrijnschen Jood Philo afhankelijke vierde evangelie wordt aan hem verbonden de goddelijke Logos, in den dubbelen zin der Chokhmâ, Wijsheid of Rede des Ouden Testaments, en der rabbijnsche Mêmrâ, dat is het goddelijke Woord als wereld- en scheppingsgedachte.

Wel bezien staan wij in de Christologie van dit stadium nog slechts voor eene vertweevoudiging der Godheid, en is de Logos-Christus als Chokhmâ en Memrâ dan nog hetzelfde als de Hebreeuwsche Rûach, dat is het Pneuma, of de alles doorademende goddelijke Geest; de Roomsche bisschoppen van omtrent 200 hebben in die vereenzelviging van den Christus met den Logos

ook slechts tweegoderij vermogen te zien, en iemand als Praxeas trachtte toen de oude Joodsche „monarchie" of goddelijke alleenheerschappij te handhaven door de leer, dat God zelf in Christo zich heeft geopenbaard; waar men met de Alexandrijnen, de nazaten van Philo, volhield dat de Lógos in menschelijke gedaante verschenen was, geraakte men in gevaar van tweespalt over de vraag of die verschijning dan misschien slechts den *schijn* der menschelijkheid gehad had, — de zienswijze van de gnostische of wijsgeerig christelijke doketen. „Neen", zeiden de Antiochiërs, „de Logos wóónde in den mènsch Jezus," en in hunne behoefte aan een concreten Christus verwierpen zij in 269 den terminus „wezenseen,", dien men tegenover Arius en zijne aanhangers eerlang ter afwijzing van alle afdinging op Christus' goddelijkheid zoude doordrijven. Ging Arius nog eens beweren, dat de Zoon Gods uiteraard toch niet kortweg Godzelf maar de voorwereldlijke éérstgeborene Gods moest heeten, — dat sloot, meende men, de ware en wezenlijke goddelijkheid van den Christus nog niet in, en sedert 325 moest deze op gezag der kerkvergadering van Nikaia in Klein-Azië als met den Vader „wezenseen" beschouwd worden. In 381 werd er dan verder te Konstantinopel uitgemaakt, dat de Geest eene (met het oog op Joh. 15, 26 bijv.) van den Logos nog te onderscheidene hypostase is, die voortgekomen is uit den Vader, — èn den Zóón, voegde de kerkvader Augustinus erbij, in het duistere besef allicht, dat men anders den Vader of Algrond in Logos en Pneuma eigenlijk twee goddelijke zonen zoude geven in stede van eenen enkelen, ééniggeborenen, Zoon. Volstrekt godmenschelijk, inmiddels, zoude de Christus dus moeten heeten; had hij dan twee naturen te gelijk? „Dat spreekt," zeide te Konstantinopel de streng doordenkende patriarch Nestorius, „en men zal wèl doen, zoo men Maria, de moeder van Jezus, niet moeder Gods noemt, want Jezus' godheid heeft geene moeder, en de verbintenis van Christus' twee naturen, de inwoning zijner goddelijke natuur in de menschelijke, is geene gemeenschap of ineenvloeiing van hoedanigheden." „Ge maakt van den eenen Christus twee personen!" riep Kyrillos en hij zette de veroordeeling van Nestorius door op de synode van 431 te Ephesus, doch zijn eigen geestverwant Eutyches, met zijne ééne natuur in Christo, ontging op zijne beurt niet aan den blaam, dat die eene natuur weer geene

ware godmenschelijkheid toelaat, en na veel tweespalt, opschudding en verwarring werd ook de monophysiet ten leste voor goed uitgeworpen in 451, op de groote kerkvergadering van Chalkédon. Christus was dus één godmenschelijke persoon, met twee naturen. „Ja, maar toch altijd één persoon, met éénen wil," zeide keizer Heraklios in 633, om de Eutychianen terug te winnen. „Neen, zeker niet," antwoordde te Konstantinopel het 6e concilie in 682, dat paus Honorius heeft veroordeeld, „twee naturen onderstellen ook twee willen, een goddelijken en een menschelijken," en als uitkomst van de aan een verkeerd begrepen Hebraïsme ontsponnene wijsgeerige dialektiek der Hellenistische oosterlingen blijft dus over de onuitvoerbare eisch zich eene enkele persoonlijkheid met twee in wezen geheel gescheidene naturen en willen voor te stellen. En de zwarigheden der Christologie worden nog vergroot, wanneer men, nadat het ademachtige Pneuma, de zoo duidelijk onpersoonlijke heilige Geest, als derde subject naast den Logos in de Godheid is gezet, de vraag poogt te beantwoorden, in welken zin men de Drieëenheid van God den Vader, den Zoon en den H. Geest heeft aan te nemen Is de Godheid één Ik in drie bestaanswijzen of openbaringsvormen, — laat ons zeggen in den zin der Kantische drieëenheid van macht, wijsheid en liefde? Maar dat is Sabellianisme, waardoor de drie afzonderlijke subjecten zich vervluchtigen en weer tot een tezamen vallen. Bestaat dan de Godheid uit drie iks van denzelfden aard? Maar die gedachte sluit eigenlijk slechts de gelijksoortigheid in van een driegodendom, de stille fout der Protestantsche orthodoxie. „Neen," zegt daarom de Roomsche kerk, „God is één Wezen in drie personen," en zonder het te willen ontneemt *zij* weer daardoor aan de goddelijke eenheid de persoonlijkheid, waarmede het door haar toch bedoelde monotheïsme staat en valt.

Doch dàt zoude in de Roomsche kerk op de keper bezien nog eene verdienste kunnen blijken veeleer dan eene zonde; *hare* groote zonde bestaat hierin, dat zij het Christendom bijna geheel veruiterlijkt, verheidenscht heeft. Het Romanisme van den Paus en diens trawanten is eigenlijk niet veel anders dan de als kerkelijke pretensie herleefde aanspraak op wereldheerschappij der oude Caesars; de Roomsche kerk is het herborene Romeinsche rijk, waarin de imperator met zijne administratieve machinerie van senatoren, praefecten enz. als H. Vader met kardinalen en

bisschoppen is herleefd, waarin de Praetorianen zijn herboren in de middeleeuwsche bedelorden en moderne patres societatis Jesu, en dat ook hierin op het oude Rijk gelijkt, dat het de instinctmatige zucht heeft, de taal van zijne rechtspraak en zijne bestaansvormen op de geheele wereld buiten Rome toepasselijk te maken. De Latijnsche liturgie van Rome is niet eene van de oudste, en in beginsel moet de Curie wel toegeven, dat ook de andere reglementen van eeredienst hun recht van bestaan hebben, doch overal waar de Paus in de met hem gemeenschap houdende kerken zijnen zin op dit punt vermag door te drijven, worden de oude nationale liturgieën ter wille der Latijnsche uit den weg geruimd. De heidensche onchristelijkheid van die Romeinsche liturgie met hare tooverspreuken en bezweringen en in het algemeen van de gezamenlijke bestaansvormen der van Italië uitgegane kerk valt van alle kanten in het oog: in hare, de Grieksche mysteriën voortzettende, theatrale offeranden met kaarslicht, eeuwige lampen, wierook en prachtgewaden, in haar reinigingswater aan den ingang der tempels, hare optochten met wonderdadige en door kniebuigingen vereerde beelden, in hare aan die beelden gebrachte geschenken ex voto, in hare als heiligverklaringen bekende apotheosen, hare verdeeling van arbeid in den krypto-polytheïstischen, bescherming en bijstand verleenenden heiligenhemel, in hare scapulieren en verdere tooverachtige behoedmiddelen, in haar zinneloos rozenkransgeprevel, dat zoo in strijd is met de voorschriften van het Evangelie, in hare Mariavereering en haren als een God genaderden Opperpriester, dien men, in strijd met het woord van Petrus tot den hoofdman Cornelius in het boek der Handelingen, evenals den keizerlijken pontifex maximus van het oude Rome met eenen voetkus heeft te naderen. Zoo is dan in het kennelijk middeleeuwsche paganisme der pauselijke kerk het historische Christendom tot eene bijna geheel verwereldlijkte en verzinnelijkte, volgens Romeinsche normen geadministreerde, inrichting geworden, tegen wier Italiaanschen vormendienst, inwendige geesteloosheid en sluwe menschenexploitatie Germaansche mannen als Maarten Luther zich in maar al te begrijpelijke verbolgenheid hebben aangekant.

En hadden *die* mannen voor zich het recht genomen, in zedelijke en verstandelijke zelfstandigheid tegen de op inbeelding gegronde algemeene voogdij der West-Europa onmondig houdende

Pausen op te staan, wijzelve, hunne nazaten, hebben onze zelfstandigheid veroverd ook tegenover den dooden neerslag van formules, waarin de slotsom van oude Hellenistische dialektiek tot in onze dagen voort blijft klinken. De kritiek op het specifiek Italiaansch en Romeinsch gewordene Christendom, die sedert de herleving der letteren door zoogenoemd nog evangelische Christenen is uitgeoefend, is in ons nieuweren versterkt tot het inzicht, dat die oudere soort van Protestanten niet eens eigenlijk evangelisch zijn, maar zijn blijven hangen aan een door Grieksch schrijvende oosterlingen voor hen uitgedacht metaphysisch stelsel, waarin niet de geest van den evangelischen Christus zelven, maar de theorie van lateren *over* dien Christus is neergelegd. De ware zin van het Protestantisme, zijn eigenlijk wezen, zooals wij ons dat langzaam tot bewustzijn hebben gebracht, is eene algeheele afwijzing van het dogmatische of middeleeuwsche Christendom; van daar dat het zoogenaamd rechtzinnige element der protestantsche kerkgenootschappen zich nergens op den duur kan staande houden, maar wegslinkt in het licht der hedendaagsche godsdienstwetenschap. De betrekkelijke duurzaamheid der Roomsche kerk tegenover die zelfoplossing der verschillende haar bekampende secten is echter slechts een ingebeeld voorrecht; het zal haar gaan zooals het eens het *oude* Westromeinsche rijk vergaan is, dat ten leste bij eenige ferme Germaansche stooten van buiten door inwendige vermolmdheid ineenstortte. De kunstmatige rust des kerkhofs, die binnen haren boezem op het stuk van meeningen met geweld en list zoo goed het gaat bewaard wordt, kan de hopelooze vermolmdheid harer leeringen niet wegnemen, en moge zij al, met behulp der voortreffelijke, door haar geërfde, Romeinsche organisatie en machinerie, voorloopig er nog tamelijk wel in slagen, het licht der nieuwerwetsche zelfbezinning buiten hare muren te houden, onder ons Europeanen kan zij toch niet meer toe- maar alleen afnemen, en door het uitvallen van het eene steentje na het andere zal ook des Pausen kerk ten leste toch den weg van al het tijdelijke moeten gaan. Niets vermag de algeheele onhoudbaarheid van het positieve of leerstellige Christendom voor het besef van den modernen mensch in zijn tegendeel te verkeeren, zoodra deze de betrokkene gegevens tezamen overziet, en moge het ook al niet een iegelijk gegeven zijn, door eigen bijbelstudie, dogmenkritiek en doorvor-

sching der kerkgeschiedenis voor zich zelven den vasten bodem voor zijne afwijzende houding tegenover het Christendom der middeleeuwen zelfstandig te veroveren, in zijne *uitkomsten* althans dringt de gedachtenarbeid der betrokkene vakgeleerden toch allerwege door, in weerwil van de angstige zorg, waarmede al wat confessioneel is het bekendworden der toepasselijke gegevens tracht buiten te houden en te onderdrukken, veel liever dan ze onvervaard en strijdvaardig onder de oogen te zien. In de Roomsche kerk zelve is men zich het naderen der ontbinding maar al te zeer bewust, en het zal geene eeuwen meer duren eer het openbaar wordt, dat de vijand, dien men naar buiten met zooveel veldheerskunst en volharding bestreden had, ten slotte in de fel bestookte veste zelve blijkt te nestelen, in de hoofden, met andere woorden, van clerus en leeken zelven der pauselijke kerk.

Voor eene groote menigte van materialistisch en naturalistisch gezinde lieden onzer dagen nu is met erlanging van de zoo even geschetste inzichten de vraag naar de waarde en de houdbaarheid van Christendom in het bijzonder en godsdienst in het algemeen ten eenen male uitgemaakt; het Christendom als leer ten aanzien van hetgeen wij hiernamaals aan loon en straffen te verwachten meenden te hebben, is eene grondelooze inbeelding of zelfbegoocheling, en daarmede afgedaan. Edoch, wie op zulk eene uitspraak niets anders weet te laten volgen, levert er slechts het bewijs mede, dat er in zijnen godsdienst al bitter weinig religiositeit gescholen heeft of zoude gescholen hebben; zijn Christendom zoude nooit veel anders dan een op een ander leven gerichte zelfzucht van tweeden aanleg zijn geweest. Maar is dan de hoop op vergoeding voor aardsche deugd, voor wereldsch leed, de beduchtheid voor bestraffing onzer booze daden het éénige, wat het voorgeslacht de kerkgebouwen in gedreven heeft en onzen vaderen hunnen eerbied voor den kerkelijken Christus heeft ingeboezemd? Is de wetenswaan, de ingebeelde kennis van onontwikkelde en meer kinderlijke menschen het eenige, dat in de leerstellingen der dogmatische Christenen van weleer tot uiting is gekomen? Vervalt reedt in het algemeen gesproken met den gods*dienst*, met de schuwe gezindheid van een zijnen Gebieder vreezenden dienaar, ook het mystieke besef van het bestaan van het Mysterie, het in zich zelf Onkenbare, waaruit ons onder meer

ook het gevoel geworodt van onvoldaanheid met eigen ingeboren zondigheid en van behoefte aan zedelijke reiniging of heiliging? Is met het confessionalisme der oude kerkgenootschappen. en hun zelfzuchtigen eeredienst, tegelijk nu ook de reden weggevallen voor alle samenkomsten tot gemoedsverheffing en wederzijdsche stichting?

Het moderne bewustzijn heeft zich tot dusverre die vragen slechts verstrooid en bij gelegenheid gesteld; eene menigte van aan het leerstellige Christendom ontwassene lieden onzer dagen, al behoeven zij daarom nog niet zelve zonder gemoedsleven te zijn, verbeelden zich toch, dat zij tegenover het oude Christelijke geloof aan ingebeelde waarheden voortaan eenvoudig waarheden der wetenschap, meer bepaaldelijk van natuurwetenschap, zullen te stellen hebben. De natuurwetenschap alleen verschaft het ware weten, alleen de wetenschap geeft ook het ware nut, de bevrijding van bestaande euvelen en verkeerdheden, voor zooverre althans dat mogelijk is. Het geloof, de godsdienst, zijn zaken van het verledene; der wetenschap behoort de toekomst.

Helaas, mijne hoorders, ook dat is een droombeeld! De wetenschap schenkt even weinig datgene wat ons idealen scheppend geslacht ervan verwacht had of nog waant te zullen bekomen. Zoo omvangrijk en verbazingwekkend als de daadwerkelijke aanwendingen der natuurkrachten zijn, waartoe wij door het nagaan en berekenen van het verband in de ons voor oogen tredende verschijnselen of reeds gekomen zijn of nog geraken zullen, het *geluk* vermag ook al de wetenschap der menschheid niet te verschaffen, en het is bereids alsof de ontwikkeling en verbetering van gezondheidsleer en geneeskunde, van werktuigkunde, fabriekswezen en verkeersmiddelen ten leste slechts uit zullen loopen op eene algemeene misnoegdheid en ontnuchtering van ons geluk najagend geslacht. Niemand uwer houde mij voor iemand, die de natuurwetenschap geringschat, ja zelfs meent te kunnen ontberen; toch dient luide erkend, dat metdatal op het stuk van het weten in het afgetrokkene de ontnuchtering, die wij ten aanzien van den godsdienst reeds hebben doorleefd, zich eveneens ten aanzien der veel geprezene natuurwetenschap, en wel zeer te recht, begint voelbaar te maken. De zuiver ruimtelijke of stoffelijke en wiskundig mechanische opvatting van het wereldverloop blijkt ons zoo waarlijk al even weinig aangaande de ware geheimen der

Natuur iets te leeren als de oude Christelijke leeringen, in welke ten minste toch altoos *dit* besef zich uitgesproken heeft, dat de zintuigen principieel onvermogend zijn het gezamenlijke bestaande te omvatten, en er veeleer, bij alle redelijkheid van samenhang der door de Godheid geordende natuurverschijnselen, toch altijd nog iets *achter* zit. Of men het al verbloeme en bemantele, wat zij schijnt te belóven geeft de natuurwetenschap niet, zij moge overigens zoo heerlijk wezen als men wil; zij geeft niet eene kennis omtrent de Natuur, het wezen der dingen zelve, maar enkel een onder rubrieken gebracht overzicht van verband in de wijze waarop de Natuur zich aan ons menschen zinnebeeldig openbaart. Wat wij in eenen staat van onvolkomene zelfbezinning voor de Natuur houden, is niets dan de soortelijk bepaalde inhoud eener onbewust door onze eigene verbeelding naar buiten geworpene terugwerking onzer zintuigen op de door ons aan te nemene werkingen dier Natuur: atomenleer, nevelhypothese, organische ontwikkelingsleer, physiologie der zintuigen, het loopt ten slotte altegader op het inzicht uit, dat de heele natuurwetenschap, àls wetenschap omtrent de wezenlijke en ware zelfstandige Natuur, eene menschelijke zelfbegoocheling moet heeten. Reeds van de atomen, die aangenomene samenstellende eenheden der werkelijkheid, weet niemand te zeggen wat zij eigenlijk zijn; de nevelhypothese, waarmede men de wording van ons zonnestelsel waande te verklaren, is ook al gebleken eene zuiver menschelijke gezichtsphantasie vol tegenstrijdigheden te wezen, en in het veelbesproken Darwinisme, waarin de ontwikkeling der organismen op zuiver werktuigelijke wijze, als het overblijven van het geschiktste in den strijd om het bestaan, wordt uitgelegd, verzuimt men maar even duidelijk te maken, hoe het overblijvende hoogere gewòrden is; de eigenlijke grondvraag is onaangeroerd gebleven, en niemand leert ons, van waar nu eigenlijk het betere en geschiktere, dat in de levensworsteling de overhand behoudt, het leven intreedt, door welke inwendige oorzaken het daarin opduikt. Om van den oorsprong van alle leven in het algemeen niet eens te gewagen. En de physiologie der zintuigen? In den grond der vermag zij ons alleen dit te leeren, dat de ruimte, met al zwevende lichamen, zooals wij menschen ieder voor zich nemen, naar aanleiding van in zich zelve ruimtelooze a gen onzer zenuwen door ons eigen wezen wordt uit

Kortom, is de Godheid slechts een voorwerp van geloof en niet van weten, de Natuur zelve is het niet minder, en wie de hem voor oogen wemelende natuurverschijnselen voor het wezen der dingen en feiten zelve houdt, hij houdt op zijne beurt, gelijk de ouderwetsch godsdienstige geloovige, het symbool voor de zaak zelve die zich daarin uitspreekt. Het komt niet in mij op, mijne hoorders, U deze uitkomst van hoogere zelfbezinning voor te houden, ten einde U te betoogen, dat Gij met Uzelven alleen zijt en er buiten Uzelven niets bestaat, doch dit is zeker, dat de grondslag der tegenovergestelde overtuiging, die wij toch allen met elkander deelen, niet wetenschap is, maar onuitroeibare en instinctmatige overtuiging zonder mededeelbare bewijskracht, intuïtief geloof, met andere woorden. In zijne naturalistische eenzijdigheid is men er in onze eeuw al heel bereidwillig toe overgegaan, dat men de kritiek van Kant liet gelden ten aanzien der bewijzen voor Gòds bestaan, zoowel als van eene onsterfelijke menschelijke ziel, doch men zal zich voortaan te schikken hebben ook in zijne derde daad van afbraak, in zijne kritiek namelijk van ons geloof aan eene ruimtelijke natuur, aan eene wereld, zooals wij die, na de vervluchtiging van hemel en hel der oude Christenen, in drie allerreëelste afmetingen meenden over te houden.

Zoo iemand waant *iets* te weten, die heeft nog niets gekend gelijk men behoort te kennen. Wij doorgronden niets, niets omtrent onze afkomst, niets omtrent ons eigen wezen, niets ook omtrent het wezen van andere dingen buiten ons. Ons bewustzijn omspant slechts een uiterst klein gedeelte van ons eigen gezamenlijk bestaan; niets weten wij rechtstreeks van onze eigene organische functies buiten dat bewustzijn, niets ook omtrent de groote menigte van bestanddeelen dier bewustheid, behalve in zooverre zij er op het gegeven tijdstip in verschenen zijn. Van waar duiken in ons geheugen de zielebeelden op, die wij ons herinneren, en waarheen verzinken zij weer, wanneer ze voor het oogenblik weer vergeten worden? Ziedaar eene vraag, welke ons eigen innerlijkste wezen rechtstreeks raakt,... en er is niemand, die ze kan beantwoorden. Dat er uit niets iets worden kan, of iets geheel tot niets vergaan kan, vermogen wij ons niet te denken, doch wat wij waren voor onze geboorte, en

waarheen de dood ons voeren zal, wij weten het niet, zoo weinig als wij eigenlijk reeds weten wat wij blijven in den slaap. In het voorbijgaan zij gezegd, dat zulk een besef van diepe en grondige onwetendheid ons wat voorzichtig dient te maken in het bespreken van het oude Christelijke wondergeloof, dat op ingebeelde feiten gericht moge zijn geweest, doch in zijn wezen op eene ware intuïtie heeft gesteund: indien het waar is, dat wij als vonken van bezinning in het grenzenlooze Mysterie zweven en de ruimtelijke Natuur slechts een symbolisch feitenverloop uitmaakt, dan heeft het iets van enorme en kolossale aanmatiging, wanneer men de intuïtieve overtuiging, dat alle gebeurtenissen in logischen of redelijken samenhang plaats hebben tot de dogmatische bewering overspant, dat alle veroorzaking van gebeurtenissen principieel in tijd en ruimte construeerbaar heeft te heeten. Nooit ende nimmer zal reeds de objectieve ontwikkeling van kiem tot organisme zich zonder rest in tijd en ruimte laten construeeren, en niemand wane, dat nu zelfs de geheimzinnige feiten van het zielsleven, die men in onzen tijd onder het opschrift „hypnotisme" is gaan sorteeren en rangschikken, ook slechts in het geringste door de methodische classificatie onzer dagen in hun wezen doorzichtig en doorgrondelijk zijn geworden. Zonder dat wij daarom behoeven terug te keeren tot het geloof aan fabelen, die wij eenmaal als zoodanig hebben leeren doorzien, hebben wij het ons eens voor al duidelijk te maken, dat de vóór iedere afzonderlijke geboorte reeds vaststaande soortelijke overeenstemming in de intuïties en functies van ons aller geestelijk leven reeds in zijn gewonen gang, de harmonie préétablie der menschelijke geesten, het wonder aller wonderen is. Wie dat heeft leeren beseffen, ziet iets plats en bekrompens in de gezindheid, waarin nog soms de strijd der moderne protestanten gevoerd wordt tegen hetgeen zij supranaturalisme noemen; de absolute Geest, of alomvattende intelligente wordingsgrond onzer bewustheden, die als van zelven in dat feit der soortelijke overeenstemming wordt gedivineerd, ligt uiteraard boven en buiten de Natuur, die wij ons vermogen voor te stellen.

Ik kom dan op voor het goede recht van een redelijk geloof aan eene hoogere orde van zaken, met al de rechtmatige gevolgen, die uit de erkenning daarvan voortvloeien. De waarheid is, dat wij ons van geloof niet zouden kunnen onthouden, al zouden

wij willen, en dat het niet de vraag kan zijn óf wij zullen gelooven, maar wàt wij zullen gelooven. Dat niet alle menschen dit even duidelijk inzien, ligt aan de instinctmatige kracht en onuitroeibaarheid der functie zelve, die ons gewoonlijk als kennis doet beschouwen wat voorwerp van geloof moest heeten, gelijk bijvoorbeeld de overtuiging, dat de wet der zwaartekracht ook buiten ons gezichtsbereik heerscht, dat een bestaan of eene gebeurtenis voortduurt tusschen twee tijdstippen van waarneming in, dat sterrekundige berekeningen morgen en overmogen en aanstaande jaar in de verschijnselen zullen bevestigd worden, dat onze betovergrootouders geleefd hebben, dat er achter de lichamelijke verschijnselen onzer medemenschen iets omgaat, hetwelk met ons eigen geestesleven in zijn denken, voelen en willen gelijkslachtig is, en dergelijke meer. Met name het laatste voorbeeld blijft hier van gewicht, want het wijst rechtstreeks in de richting eener voorname en door kortzichtige half- en kwartgeleerden anders veel geloochende geloofsstelling; de zooeven reeds door mij aangeroerde voorbeschikte planmatigheid des natuurverloops. Men brenge het zich toch eens voor al tot bewustzijn, dat wij zonder eenige eigenlijke, dat is rechtstreeksche, kennis van de wijze, waarop andere bewustheden haren gang gaan en onze geesten gemeenschap met elkander houden, ons nooit in werkelijkheid de overtuiging laten ontnemen, dat die toch zoo bovenzinnelijke overeenkomst en gemeenschap bestaat, evenals, wij in het algemeen de overtuiging koesteren, dat de afgronden van het Onbekende en Onkenbare onder de wet eener allesomvattende Rede staan. Wie dàt gelooft, gelooft eigenlijk tegelijk aan een alwijzen geestelijken of onlichamelijken wordingsgrond aller dingen en gebeurtenissen, en zal er in beginsel ook geen bezwaar tegen mogen hebben, dat men de verschijning van Jezus van Nazareth onder hetzelfde, immers alles omvattende, gezichtspunt stelle. Of dat door de Voorzienigheid beschikte feit van zooveel omvangrijker en duurzamer waarde moet heeten dan het optreden van andere geloofshelden der zedelijkheid, is eene vraag, die zeer zeker alleen door bepaalde en opzettelijke studie kan worden uitgemaakt, en het blijkt dan wel dat Jesjû bar José zijne historisch bepaalde onvolmaaktheden zal hebben gehad, in zooverre zijn weten, zijne theorieën, zijne zienswijze ter sprake komen. Doch zelfs het onderscheid tusschen een feitelijken Jezus en de absolute

Christusidee nog daargelaten, blijkt die menschelijke onvolmaaktheid, ook aan den Jezus van het Evangelie, ternauwernood in de zedelijke en religieuse gezindheid als zoodanig; ons *gemoed* zullen wij aan hem te allen tijde kunnen verwarmen, want zijn reine waarheidszin, zijn heilige ernst, zijn zelfverloochenend plichtsbesef zijn voorbeeldelijk in den hoogsten graad. Het léven van Jezus moet het leven van een waren zoon Gods zijn geweest, en wij zullen het schoone, in het Evangelie gestelde, voorbeeld van levensopvatting niet uit onzen gezichtskring verliezen, zonder dat ons geheel maatschappelijk leven daardoor schade lijde. Zorgen wij, dat het evangelische leven van Jezus onszelven en onzen kinderen voor den geest blijve staan als het beste, waaraan wij ons zedelijk en religieus kunnen stichten.

Laat ons vertrouwen, dat de Christusidee ons door de Voorzienigheid gegeven is ter behartiging, dat zij bij voorbeschikking bedoeld is als verheffende gedachte tegenover de ingeborene en lagere neigingen, welke ons naar beneden trekken in het slijk der zelfzuchtige alledaagschheid. Voorzeker, aan de providentieele beteekenis des Christusideaals kunnen wij slechts gelóoven, doch het bleek immers waar in het algeméén, dat de moderne menschheid de kennis heeft gezocht en bezig is zich duidelijk te maken dat zij het geloof gevonden heeft, — niet het onredelijk geloof aan de vindsels eener verouderde en op de inbeeldingen der zelfzucht gegronde kerkleer, maar het redelijk geloof aan een bovenzinnelijk verband, eene bovenzinnelijke beteekenis der feiten. Supranaturalisme of geloof aan het bovennatuurlijke moge men mijnentwege als afgedaan beschouwen, maar dan ook in den zin zooals ook het naturalisme moest hebben afgedaan; wij behoeven geen geestelijken bestaansgrond meer naast de Natuur te stellen, omdat reeds die Natuur zelve niet stoffelijk is; waar men aan eene op zich zelve ruimtelijke Natuur niet meer gelooft, vervalt de verouderde scheiding tusschen het natuurlijke en het bovennatuurlijke als van zelve. Doch voor het supranaturalisme erlangen wij mysticisme in ruil; aan *mysticisme* ontgaat de menschheid niet, in zooverre met dat woord bedoeld wordt het besef, dat men ademt in eenen dampkring van onpeilbare geheimzinnigheden, een inzicht, dat heel wel kan samengaan met de scherpste en nauwlettendste en nuchterste doorvorsching van het voorwerpelijk verband in de ruimtelijke verschijnselen, als het eenige, waarin

de dingen en feiten zich nu eenmaal positief laten nagaan, en dat wel te onderscheiden is van het valsche mysticisme der zoogenoemde spiritisten, voor wie de Natuur zoo door en door ruimtelijk is, dat zij zich het geheimzinnige alleen als een ruimtelijk bestaan van nòg meer dan drie afmetingen kunnen denken.

Het geloof aan eene voorbeschikte ordening der feiten in het algemeen en aan de providentieele bewustwording van het Christusideaal in het bijzonder sluit uiteraard ook eene hoop in. Egoïstisch zal die hoop niet meer zijn; wij willen medewerken aan de verwerkelijking van de bedoelingen der Voorzienigheid, „niet om vuil gewin, maar uit toegenegenheid" voor hetgeen op zich zelf verkieslijk, goed en edel is, wat niet wegneemt dat er in den een of anderen zin eene hoop moet blijven. Het natuurverloop komt ons tot bewustzijn als een bloedige krijg, een strijd om het bestaan, een oorlog van allen tegen allen, waarin het leven door onderlinge verdelging blijft voortduren, en de algemééne verwerkelijking der deugd als zedelijke *wereldorde* in dezelfde mate ideaal blijft als de persoonlijke en afzonderlijke zelfverloochening zelve. De wereld heeft behoefte aan verlossing, niet alleen individueel, in den zin van bevrijding uit onreinheid en zondigheid voor dezen en genen, maar ook in algemeenen zin ten aanzien van de gezamenlijke botheden, wreedheden en smarten der Natuur, om te beginnen aan verlossing uit de smarten, waarin de botsingen der in strijd gerakende wezens allerwege worden gespiegeld, en het is waarlijk niet met het oog op wat hij reeds verwerkelijkt zag, dat de schrijver van 1 Kor. 15, 28 den hartewensch heeft uitgesproken, dat God nog eens alles in allen mocht zijn. Daar wij echter niet kunnen nalaten aan de redelijke ordening des wereldloops te gelooven, zoo leidt verscherpte zelfbezinning tot de hoop, dat de Logos, de Chokhmâ of Rede, waardoor die alomtegenwoordige worsteling wordt geregeld, althans in laatsten en hoogsten aanleg op iets volstrekt goeds en wenschelijks zal uitloopen. En tegelijk met die hoop verheft zich in ons dan het besef, dat het edelste en schoonste, wat wij in onszelven tegenover het feit van den levensstrijd vermogen te stellen, in het streven bestaat, om naar de mate van ons inzicht en vermogen voor ons deel den Christus na te volgen, die niet zich zelven heeft gezocht, noch ook het geknakte riet verbroken heeft, maar voor de wereld den dood der toewijding heeft ondergaan. De

Christelijke liefde is het die verlost, en in dezelfde mate als wij onze koude en prozaïsche gemoederen met haren gloed vermogen te verwarmen, wordt niet alleen de oorzaak alles kwaads, de erfzonde, de doemelijke, zelfzucht in ons eigen ik gebreideld, maar ook een verzachtend rooskleurig waas geworpen over den naren levensstrijd in onze omgeving. Geen schooner eigenschap, mijne hoorders, dan de alles verhelderende en verzachtende Christelijke liefde; alleen zij is lankmoedig en goedertieren; *zij* is niet afgunstig en praalt niet; zij is niet opgeblazen, handelt niet onwelvoeglijk en zoekt het hare niet; wordt niet verbitterd, rekent het kwade niet toe en verblijdt zich niet over onrecht maar in de waarheid; zij bedekt alles, gelooft alles, hoopt alles, verdraagt alles.

Zoo blijven dan geloof, hoop en liefde, deze drie, en is de meeste van deze de liefde. En die schoone deugd, die de meeste van allen is, zij staat ons belichaamd voor de oogen des geestes in het ideaal van den volmaakt waarheidlievenden, heldenmoedig reinen en volstrekt onbaatzuchtigen, dat is godmenschelijken Man van Smarten, die aan zijne roeping tot vervulling van het oogmerk zijns Vaders, de verlossing der wereld, gehoorzaam is geweest tot aan den dood des kruises, — de kern van ons vrij en ondogmatisch Christendom. Jóódsch is ons kosmopolitisch Christusideaal niet meer, want Jodendom is onafscheidelijk van geloof aan onvervreemdbare nationale voorrechten; het is ook niet Mohammedaansch, want de Islâm maakt juist bloedigen strijd tegen andersdenkenden tot duren plicht; het is niet Boeddhistisch, want de Boeddhist streeft in de eerste plaats naar *eigen* bevrijding uit den brandend heeten kringloop der levensellende, en nog minder is het ondiepe en kortzichtige nieuwerwetsche verstandigheid, waarin het gevoel van erfelijke zondigheid en van behoefte aan de goddelijke genade is vervallen en de deugd met opfrissching van oude heidensche levenswijsheid voor een geriefelijk bewandelen van den juisten middelweg wordt uitgegeven. Als streven tot werkdadige wereldverbetering, wereldverlichting en wereldveredeling is het ook geen primitief Christendom in den zin eener lijdelijke afwachting en van asketisch kloosterachtige wereldverzaking, maar besef van den plicht van een weldadig streven, waarin de mensch niet het zijne zoekt, maar de belangen des geheels. Dàt is echter juist wat de evangelische Jezus gewild heeft, die in zijne eigene bedoeling geen stichter van een nieuwen vormenrijken eeredienst geweest is, maar prediker van het rijk der heme-

len, het Godsrijk, waarin niemand zich heer of meester zoude noemen maar de meeste van allen juist aller dienaar zoude zijn. Zonder dat de Heiland van het Evangelie reeds de oude huls der Joodsche Messiasverwachting bewust geheel doorbroken had, heeft hij toch in zulk eene prediking den inhoud reeds aanschouwd van wat ik thans als onleerstellig Christendom Ulieden voor heb willen houden, waarin het niet te doen is om de theorie, maar om het leven. Met het oog op de tot navolging prikkelende kracht zijner door de evangelieverhalen toch nog slechts in doffen en verwarden nagalm bestendigde prediking blijft ook de verwijzing naar den Jezus der evangelische overlevering, als den man in wien zich het Christusideaal het best concreet en individueel verwerkelijkt heeft, eene groote opvoedkundige waarde behouden, gelijk het ook in het algemeen slechts ten bate onzer zedelijke en religieuse gemoedsveredeling kan strekken, zoo wij niet toelaten dat de heilige schriften der Joodsch-Christelijke oudheid, met name de nalatenschap der eerste Christenen, het zoogenaamde Nieuwe Testament, uit den gezichtskring onzer kinderen en kweekelingen verdwijne. Voorzeker, veel in die heilige schriften is maar al te duidelijk gestempeld met het kenmerk van een verouderd verleden, en het gaat niet langer aan ze onvoorwaardelijk te loven als eene schatkamer van zuivere en onvermengde wijsheid, waarmede zich niets ter wereld laat vergelijken, maar toch zal het moeilijk blijven een tweeden heiligen codex naast den Bijbel bij te brengen, waarin voor ons gemoedsleven zooveel opwekkends en schoons en zielverheffends is te vinden als in de litteraire nalatenschap van het Oude Israel en de primitieve Christenheid. En het is immers de letter, de evangelische léér ook niet, die levend maakt, maar de géést van het Evangelie, de opvatting onzer lévenstaak; kan het ook al onze overtuiging niet meer wezen dat een historische man van Nazareth de Christus is zooals de oude Christenheid dat bedoelde, door het verlies van den feitelijken Christus in het verledene ontvalt ons toch het ware in den Christus der religieuse bespiegeling niet. Veeleer blijft juist na onze losmaking des Christendoms van den historischen Zaligmaker de ware Christus naar een andere zijde over, als bezielend, lichtend, trekkend ideaal van zelfveredeling en wereldverbetering in eene door de menschheid zelve doorloopend reiner en schooner te maken toekomst. Om tot dat ideaal te naderen, behoeven wij de hulp der Godheid, sterking en bij-

stand uit eene onzienlijke bronwel van genade, welke ons boven onze eigene erfelijke zondigheid en egoïstische zelfbeperking verheft. Ieder denke zich afkomst en werking van dien goddelijken bijstand op zijne wijze, doch zijn wij eensgezind althans in *dit* besef, dat ware verdelging van het duivelsche in de wereld, echte verzoening met den God, die in onzen boezem spreekt, dat zuivering en verheffing en heiliging der menschheid alleen kan worden verworven, niet door het stoken van twist en tweedracht, niet door de hatelijkheden der alles verdachtmakende en bevittende declamaties en schotschriften van opruiende volksmenners, maar door eigen nadering en andermans opwekking tot de verwerkelijking des voorbeelds, dat de oude Kerk in den Christus onzen Zaligmaker gesteld heeft en ontwikkeld. Laat ons pal staan in den eerbied voor dat ideaal, in de verbreiding van die gedachte, de gedachte van de verlossende en verzoenende en zaligmakende kracht der openbaring eener onbaatzuchtige toewijding in Christo; zoeken wij troost en sterkte in de overtuiging, dat de stuwkracht op die baan van goede richting niet uit het eene of andere hoekje in de drie afmetingen van het zienlijke tot ons komt, maar uit de naar het goede strevende almacht eener in zich zelve en zijne eindoogmerken voor ons niet doorgrondelijke Voorzienigheid. Om tot verbetering van onszelven en de wereld te geraken, behoeven wij wedergeboorte uit de enghartige dierlijkheid van den lageren mensch tot het hoogere leven in de gemeenschap van een heiligen, dat is redelijken en liefderijken geest, en tot deze bekeering vermogen wij als machtlooze eendagsvliegen de kracht niet te putten uit onszelven, maar alleen uit de genade Gods, die uit de diepten van het Onbekende in verschillende graden in ons zich aan het licht des bewustzijns worstelt. Kerkgenootschappen met vormendienst en leerstelligen dwang hebben wij in ons besef van een zoodanig Mysterie niet meer van noode, laat staan eene kerk, wier leiders zich geroepen achten tot algemeene, op de onmondigheid der menigte te bouwen wereldheerschappij, in stede van verhelderende, der wereld waarlijk ten goede komende werkzaamheid. Doch hebben wij al voortaan voor kerkelijke demagogen geene blinde onderworpenheid meer, daarmede sterft de menschelijke behoefte aan opwekking en stichting niet uit, en het zoude eene schoone zaak zijn, indien het voorbeeld hier te Amsterdam gegeven in eene niet meer verwijderde toekomst

gevolgd werd door de stichting eener menigte van vrije Nederlandsche gemeenten, waarin de onderlinge aaneensluiting dienstbaar werd gemaakt aan de aankweeking eener vrije vroomheid of religiositeit, aan de onderlinge aanwakkering eener zedelijke gemoedswarmte, wier vruchten, als niet meer gekweekt in de broeikas van de hoop op loon en vrees voor straf in een ander leven, te liefelijker en geuriger zouden zijn. Voorloopig wil ik voor mij mij verheugen over het bestaan van ten minste ééne vrije gemeente in de goede hoofdstad van ons vaderland, en zal ik al weldra voor mijn deel daar geen ooggetuige meer van kunnen wezen, in den géést zal ik Ulieden en uw waardigen voorganger, ook na mijne terugkomst in Indië, van ganscher harte blijven toeroepen:

De genade van het Christus-ideaal, de goddelijke liefde, en de gemeenschap eens heiligen geestes zij en blijve onder Ulieden!

Ik heb gezegd.

INHOUD

l p.us   It
Le

